Pedro de Cieza de León y su Crónica de Indias

La Entrada de los Incas en la Historia Universal

Luis Millones Figueroa



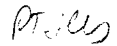
Instituto Francés de Estudios Andinos



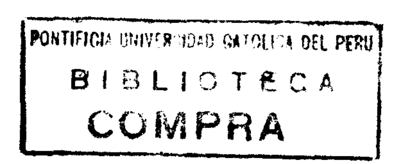
Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2001

PEDRO DE CIEZA DE LEÓN Y SU CRÓNICA DE INDIAS

La entrada de los Incas en la Historia Universal



LUIS MILLONES FIGUEROA



PEDRO DE CIEZA DE LEÓN Y SU CRÓNICA DE INDIAS

LA ENTRADA DE LOS INCAS EN LA HISTORIA UNIVERSAL





Instituto Francés de Estudios Andinos

Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2001

Primera edición: julio de 2001

Pedro de Cieza de León y su Crónica de Indias
La entrada de los Incas en la Historia Universal

Diseño de carátula: Fondo Editorial

 Plaza Francia Lima - Perú
Teléfono: 330-7410 – 330-7411
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

IFEA Institut Français d'Études Andines
Contralmirante Montero 141
Casilla 18-1217
Lima 18 - Perú
Teléfono (51 1) 447-6070 - Fax: 445-7650
E-mail: postmaster@ifea.org.pe

Hecho el Depósito Legal: 1501362001-2147
ISBN: 9972-42-406-5

Este libro corresponde al tomo 136 de la serie
Travaux de l'Institut Français d'Études Andines
ISSN: 0768-424X

Impreso en Perú – Printed in Peru

Y esto en mí mismo he conocido la experiencia,
que, cuando andaba en algún descubrimiento trabajoso,
juraba y afirmaba que antes moriría que volver a otra jornada
si de aquella salía. Más luego se nos olvida y deseamos vernos ya en otra.
Y éstos, arrepintiéndose de entrar con Candía, volvieron con Peranzures,
y haciendo lo mismo con él fueron después con Diego de Rojas,
y así han andado y andarán en estas conquistas
hasta que mueran o tengan de comer.

PEDRO DE CIEZA DE LEÓN

Índice

Bibliografía

Prólogo

El lector ideal de este libro es toda persona curiosa por la historia del reino del Perú y del siglo XVI. También, este libro está escrito para los interesados en la literatura colonial de América Latina y, en particular, los estudiosos de las crónicas andinas. Mi intención ha sido escribir un ensayo que pudiera ser leído con interés y gusto por ambos públicos. Nada me daría más satisfacción que comprobar que lo he logrado. Por esta razón he debido tomar una decisión importante al escribir la versión final del libro: modernizar el lenguaje de todas las citas provenientes del siglo XVI y XVII que aparecen en el texto. No hacerlo hubiera significado comprometer la posibilidad de llegar a muchos lectores a los que espero satisfacer, especialmente porque creo que este libro llena un vacío no sólo en los estudios coloniales, sino también en el conocimiento general de un escritor importante del principio de nuestra historia como país mestizo. Así pues, todo académico queda advertido que las citas de la época son todas versiones mías, que he modernizado y alterado sólo cuando era necesario y con la intención de hacer la lectura accesible y cómoda, y respetando, en lo que no va poco esfuerzo, el sentido original de los textos. Esto incluye los dos documentos —el contrato de matrimonio y el testamento— que van como apéndices. Naturalmente, todas las citas llevan referencias que permitirán, a quien lo desee, recurrir al texto original (o para ser exactos a las versiones de las ediciones citadas).

Este libro tiene una enorme deuda con todas aquellas personas que, desde varias disciplinas, se interesaron en algún momento por la obra de Cieza. Cada una de esas personas ha contribuido a que este trabajo fuera posible, sin importar que en algunos casos no concuerde del todo con sus opiniones. La

idea —que comparto con otros académicos— de que los estudios sobre Cieza están a la zaga de lo que se merece, me ha llevado a juntar en la bibliografía y en una sección separada (ver, Bibliografía sobre Cieza de León) una bibliografía extensa e indispensable sobre el cronista. Espero que este libro y esa bibliografía sean un homenaje a quienes ya se ocuparon de la obra de Cieza y un incentivo para futuros trabajos.

Una primera versión de este libro fue una tesis doctoral presentada en 1998 en Stanford University. Material de esa tesis ha aparecido en *Cuadernos Americanos* y en *Latin American Literary Review*, aunque esos ensayos también han sido modificados para el libro. En suma, he agregado, quitado y reescrito tanto que el parentesco es dudoso. De todos modos es justo reiterar mi agradecimiento a Sepp Gumbrecht, Mary Louise Pratt, Michael Predmore y Jorge Ruffinelli, que en su momento apoyaron distintos aspectos del proyecto inicial. También le deben mis estudios e investigación a la generosidad de Rolena Adorno, Arcadio Díaz Quiñónez, Fermín del Pino, Alfredo Moreno, Fred Bowser, Herb Klein y Antonio Cornejo Polar: todos ellos, y muchas otras personas más, estimularon y ayudaron a que la idea de una tesis sobre Cieza se realizara, y orientaron temas y propuestas. Mi vida californiana contó con la amistad de Ray Flournoy, Jon Van der Linden, y mi compadre Homero Oyarce, que estarán contentos de ver que algo resultó de mis lecturas sobre las aventuras de europeos en Indias.

Para un limeño, encontrarse instalado en Waterville, un pueblo en medio de los bosques de Maine (o sea, al norte de donde el diablo perdió el poncho), es como una broma de los dioses. Más fácil es explicar que, escribir el libro en este lugar, se hizo realidad gracias a la magnífica acogida de los miembros del Department of Spanish de Colby College: Priscilla Doel, Meriwynn Grothe, Gina Herrmann, Barbara Nelson, Jorge Olivares (embullador entrañable), y en especial de nuestra jefa Betty Sasaki cuyo compromiso por ofrecer un ambiente académico que refleje y estimule preocupaciones de dentro y fuera de la torre de marfil es, sin duda, ejemplar. También formo parte en Colby College del Latin American Studies Program, que dirige David Nugent (chachapoyano honorario), quien me ha ayudado en mi adapta-

ción al nuevo ambiente. Para las últimas pesquisas del libro conté con la asistencia de un joven latinoamericanista de Maine, Chris Hale.

El manuscrito final recibió la entusiasta acogida de Jean Vacher, director del Instituto Francés de Estudios Andinos y del Fondo Editorial de la Universidad Católica, agradezco su confianza. Los comentarios del historiador Rafael Varón Gabai me ayudaron a hacer unos cambios finales que el lector agradecerá. Muchas gracias también al pintor Leslie Lee por su arte para ilustrar la carátula del libro.

La primera crónica que leí me la alcanzó mi padre, queda todo dicho en ese gesto que se extiende en el tiempo y sobrepasa fronteras.

Mi madre, gracias a su atenta lectura y sugerencias para cada uno de los capítulos, es ya una amiga de Cieza.

No hubiese podido completar este libro sin una peregrinación intelectual a Llerena, el pueblo extremeño donde pasea todavía el espíritu del cronista. Hasta allí me llevó Kristin, para ella está dedicado este libro.

Introducción

Algunas preguntas sobre Pedro de Cieza de León y su Crónica del Perú

Pedro de Cieza de León es quizá el cronista más querido por los historiadores. La mayoría de comentarios que existen sobre su persona y su obra están llenos de admiración y buenos adjetivos por el cronista de Llerena. Pero ¿quién fue Pedro de Cieza de León? Cuando me hice esta pregunta, pensaba que la respuesta estaba en alguno de los recuentos biográficos ya escritos y, si bien todos me informaron sobre el personaje, me fue necesario volver a escribir su biografía para juntar las varias dimensiones en que se me presentaba. Así, el relato de la vida de Cieza en este ensayo, ofrece al personaje en sus diferentes facetas con la idea de que, aunque separadas, el lector tenga en mente que debieron superponerse de varias formas y que, el hombre que quiso ser recordado como conquistador y cronista, tuvo también otros perfiles que no le interesó resaltar. La biografía que presento es distinta de las anteriores porque, además de hacer varias aproximaciones al personaje, trata de explicar cómo están representadas estas facetas por el propio escritor. Creo también que, ayudado por los trabajos previos de otros críticos, he podido juntar y dar sentido a información dispersa y he aprovechado —quizá más que otros— los dos documentos claves que se conocen de la vida del cronista: el contrato de matrimonio y el testamento. Por esta razón, y porque me parece que estos documentos ofrecen por sí mismos un punto más de entrada a la biografía del cronista, animo a los lectores a ir hasta los apéndices del libro donde encontrará versiones accesibles de esos textos. En otras palabras, más que pretender que respondo a la pregunta de ¿quién fue? mi

primer capítulo propone una manera de acercarse al personaje, dejando que su propio testimonio revele las complejidades de una vida, sobre la que podemos decir con seguridad que fue breve pero sin falta de aventuras.

La *Crónica del Perú* (la parte publicada o sus manuscritos) se viene leyendo desde el siglo XVI. Y existe la posibilidad de seguir leyéndola —con un poco de paciencia— en esa primera edición de 1553, que sobrevive en las bibliotecas de varios países de América y Europa. Es una experiencia que recomiendo a todos los lectores, porque, con el libro entre las manos, los cuidados y preocupaciones de Cieza para su primera edición —que comento en este ensayo— tendrán un nuevo sentido. De hecho, una de las grandes sorpresas para mí fue descubrir la conciencia de Cieza sobre el futuro objeto material que resultaría de su trabajo. Es lo que llamo aquí una conciencia de autor, tener en mente, mientras escribía, que poco tiempo después sólo quedaría el libro; una certeza que lo llevó a ejercer un control sobre el contenido y materialidad del texto del que aún hoy podemos dar fe. Pero, ¿cómo se ha leído a Cieza? Este ensayo, aunque deja la tarea de una historia de la recepción de la crónica para otro entusiasta, sí discute momentos claves de la recepción del texto, en especial para analizar qué buscaron algunos de sus contemporáneos en sus lecturas. Mi ensayo trata también, en el segundo capítulo y en otras secciones, la relación entre Bartolomé de Las Casas y Cieza, o para decirlo como me parece un mejor planteamiento: la posición de Cieza en los debates lascasistas de su época. No pocos críticos se han ocupado de este tema en el pasado, con resultados desconcertantes ya que no uno sino varios Ciezas —defendiendo posiciones distintas— emergen de esos comentarios. De manera que el reto que trato de resolver aquí no es sólo cómo entender a Cieza en relación a la vida política del reino que le tocó vivir, también me ha interesado explicar por qué el cronista fue identificado con uno u otro sector de los debates.

El capítulo tres puede verse como un ejemplo de lo que en realidad es un objetivo de todo el ensayo: ofrecer el contexto apropiado de acontecimientos e ideas que permitan una lectura provechosa y ¿por qué no? placentera de la obra de Cieza. En tal sentido, las muchas citas que encontrará el lector a lo largo de

este trabajo son parte de este esfuerzo, y también de mi intención que sea la voz del propio autor la que hable con la ayuda de los contextos adecuados. La *Crónica del Perú* es un texto que sigue un plan muy bien organizado, expuesto por el autor al principio de su obra. Tener una estructura definida para abordar el material histórico fue muy útil a Cieza, pero también le fue indispensable contar con una interpretación de la historia del reino que le diera sentido a las acciones. Ha sido mi propósito hacer explícita la interpretación histórica de Cieza, así como explicar de qué manera su crónica se propuso contribuir al futuro de la sociedad colonial en proceso de reorganizarse.

Junto con la experiencia física del Nuevo Mundo el cronista vivió también una aventura intelectual, donde la pólvora y la espada fueron dejadas de lado por patrones de conocimiento que le permitieron dar sentido al desconcierto causado por el contacto con otras naturalezas y culturas. ¿Cuáles fueron estas armas intelectuales? ¿A través de qué mecanismos asimilaba la realidad que tenía delante el cronista? Esta fue una curiosidad permanente de mi investigación y tratar de responderla probó ser una entrada a la complejidad del texto. Y me dio la oportunidad de explorar un punto clave en la crónica: su proceso de conceptualización del mundo americano. Confío en que varios aspectos analizados en mi estudio serán válidos para la lectura de otras crónicas, mientras que al mismo tiempo me ha interesado señalar las estrategias que se destacan en el texto de Cieza y de esta manera distinguen su crónica del resto.

Un caso concreto que me interesó investigar en detalle —y al que está consagrado el capítulo cinco— fue la imagen de los incas que elaboró el cronista. Para ello he recurrido a varios autores representativos de la época, entre los cuales he podido encontrar una presentación de las ideas que intervinieron en la configuración de la imagen de los incas de Cieza. Mi ensayo propone que es de suma importancia el interés del cronista por el tema del gobierno, y que una lectura del texto bajo esta perspectiva ilumina otros ángulos de tópicos conocidos, como la oralidad; y saca a la luz otros menos comentados, como el diálogo con la situación en Castilla o los apuntes de Cieza sobre la economía y el gobierno. A esa altura de mi trabajo el lector debe haber des-

cubierto cómo fue posible una imagen tan positiva de los incas, si, al mismo tiempo, se les acusaba de servidores del demonio y se les condenaba por paganos.

El último capítulo de este libro busca explicar la imagen de los incas de Cieza a través de contrastes y coincidencias con otros cronistas. A veces, un mismo motivo, el primer inca o los tributos, por ejemplo, sirven para exponer cómo la configuración de los incas del cronista de Llerena no fue una imagen estable sino una posible representación, entre otras, de las producidas en las décadas posteriores a la conquista. Creo que el lector encontrará de especial interés el hecho de que la imagen promovida por Cieza competía, al poco tiempo, con su opuesta que plasmó el capitán Pedro de Sarmiento en su crónica sobre los incas. De forma que, antes de terminar el siglo XVI, los incas habían pasado de señores naturales a tiranos; en lo que considero el inicio de una doble imagen que no ha dejado de presentarse en el discurso histórico y político peruano.

Estoy convencido de que mi ensayo sólo ataca algunas preguntas sobre Pedro de Cieza de León y su obra, por lo que muchos otros trabajos deberán todavía escribirse para analizar con justicia la riqueza de este clásico de las letras coloniales americanas. Pero, si las páginas que siguen animan al lector a una aventura con la crónica de Cieza, me sentiré satisfecho.

Nota

Las citas de la *Crónica del Perú* en el texto provienen de la edición de las obras completas editadas por la Pontifícia Universidad Católica del Perú y la Academia Nacional de la Historia. En las notas he adoptado las siguientes abreviaturas para referirme a cada una de las partes:

CP1: Primera Parte
CP2: Segunda Parte
CP3: Tercera Parte
CP4: Cuarta Parte

En el caso de la Cuarta Parte, aparece entre paréntesis el volumen, por ejemplo, (Salinas).

También indico en cada caso el capítulo correspondiente, de manera que el interesado pueda ubicar fácilmente la cita en otras ediciones de la crónica.

PRIMERA PARTE

CIEZA Y LA CRÓNICA DEL PERÚ

Capítulo I
Varios Cieza

I

La villa de Llerena

El lugar en que nació Pedro de Cieza de León, la villa de Llerena, se encuentra en una encrucijada de caminos: siguiendo hacia el oeste está la ciudad de Badajoz, puerta de entrada a Portugal; siguiendo hacia el sur está Sevilla, el punto de contacto con América. La villa se encuentra también sobre una antigua ruta comercial minera (eje norte-sur), conocida como Camino de la Plata. Y si bien Llerena no se desarrolló como otras ciudades de Extremadura, basta pasearse hoy unos minutos por sus principales calles para darse cuenta que tuvo un periodo de gloria en la historia de la región.

Llerena recuerda al cronista con una escultura de bronce colocada en un pequeño parque a un extremo de la villa: Cieza, vestido en traje de campaña y con sus armas a un lado, se encuentra recostado mientras escribe con una pluma en un libro abierto. La escena plasmada por los orgullosos llerenenses, aparece sugerida por el mismo Cieza en el proemio de su obra: «Pues muchas veces cuando los otros soldados descansaban, cansaba yo escribiendo».[1]

La villa que conoció Cieza, tuvo —desde finales del siglo XV y durante el siglo XVI— el mayor auge económico, social y artístico de su historia. Esto conllevó a un crecimiento demo-

[1] CP1, dedicatoria, 7.

gráfico y a que la ciudad se convirtiera en un centro cultural y administrativo importante del sur de Extremadura.

Existen varios indicios de la relevancia que fue ganando la villa en la zona a principios del siglo XVI. Por ejemplo, el establecimiento de una sede regional del Tribunal de la Inquisición, que decidió instalarse en Llerena luego de haber rotado por varias ciudades de la región los primeros años de ese mismo siglo. También, allí estuvo el maestrazgo de la orden de los Caballeros de Santiago. Una carta enviada desde Indias en 1573 estaba destinada: «Al muy magnífico señor Juan de Camargo Sanabria, escribano de su majestad y de secuestros de inquisición, en Llerena, en el maestrazgo de Santiago de la provincia de León. Vive junto a la fuente pellejera».[2] Su economía se basaba, como la de otros pueblos de los alrededores, en la agricultura y ganadería, y por su importancia obtuvo el privilegio de realizar un mercado franco todos los martes a partir de 1520. Como es de imaginar, Llerena tenía entonces una importante vida religiosa que testimonian varias iglesias y conventos, algunos todavía en pie y dispuestos a recibir al visitante.

Hacia finales del siglo XVI Llerena habría contado con alrededor de diez mil habitantes y era uno de los centros urbanos más grandes de Extremadura.[3] En el Libro de Acuerdos del Cabildo se puede leer que, en opinión de sus autoridades, la villa de Llerena era entonces «la más principal que su majestad tiene en las órdenes». En ella se encontraban, además del Santo Oficio de la Inquisición, las audiencias de la gobernación, la contaduría de la mesa maestral y la tesorería de las rentas reales. En esa época la villa se preciaba de ser residencia de «muchos caballeros de título y letrados hijosdalgos y

[2] Otte, 313.

[3] Los datos sobre Llerena en el siglo XVI provienen, en su mayoría, de los estudios de Luis José Garraín Villa. Por esa época Sevilla alcanzó a tener unos 100.000 habitantes.

hombres muy principales ricos y muchos conventos y frailes y monjas, como en pueblo de tanta calidad y nobleza».[4]

La aristocracia de Llerena tuvo su mayor representante en el licenciado don Luis Zapata, que sirvió en el Consejo de los Reyes Católicos y fue testigo del testamento de la reina Isabel. Su hijo, Francisco Zapata, fue continuo de Carlos V (es decir, uno de los cien continuos que servían en la casa del rey para su guardia personal y custodia de palacio). En 1535, cuando el joven Pedro se embarcaba para Indias, Luis Zapata de Chávez, hijo de Francisco, entraba en la corte como paje de la emperatriz Isabel de Portugal y al servicio del príncipe Felipe. Este contemporáneo de Cieza fue autor de varios libros, entre ellos, un *Libro de Cetrería* en el que dejó escrito: «Llerena, lugar nobilísimo, cabeza de la provincia de León en Extremadura, situada en las raíces de Sierra Morena, feliz de sitio, fértil de suelo, sano de cielo, soberbia de casas, agradable de calles, abundante de hermosas, llena de caballeros y letrados y de tan raros ingenios, que apenas necio podrá hallarse uno». Esta cita se exhibe a los visitantes en una placa colocada afuera del Palacio de Justicia de Llerena, el que fuera el antiguo palacio de la familia Zapata, y sede del Tribunal del Santo Oficio desde 1598 cuando un miembro de la familia se los vendió a los inquisidores para que se mudaran allí.

Entorno familiar y documentos personales

En esa Llerena vivieron también el licenciado Lope de León e Isabel de Cazalla, padres de Beatriz, Rodrigo, Pedro (el cronista), María y Leonor, más una hija fallecida en edad desconocida.

De los datos de su familia inmediata se sabe que Rodrigo fue clérigo y se conocen unas cartas suyas en las que, después de la muerte de Cieza, trató de recuperar los manuscritos que su hermano le había dejado en custodia. Beatriz se casó con

[4] Garraín Villa 1992: 67.

Pedro de Casorla, un mercader. Leonor se casó con Luis Zapata del Bosque (un hidalgo llerenense, hijo de Bartolomé del Bosque y María Zapata). María se casó con Lorenzo Hernández Vizcaíno. Los padrinos en los bautizos de los hijos de estas uniones fueron siempre reconocidos miembros de la sociedad llerenense.

Entre los parientes del cronista han sido identificados comerciantes y letrados de carreras destacadas, tanto en España como en Indias. El vínculo familiar más importante, en sus primeros años, se centra en torno a un tío notario, Alonso de Cazalla, que tenía varios hijos en Indias. Entre estos primos de Cieza vale la pena señalar algunos, para tener una idea de la red de relaciones posibles. Por ejemplo: a otro Alonso de Cazalla, con quien Cieza se reunió en Panamá; a Sebastián de Cazalla, de la generación de Cieza, que fue encomendero en Cusco; y, especialmente, a Pedro López de Cazalla (Pedro López en varios documentos) que fue secretario de personas poderosas como Francisco Pizarro, Cristóbal Vaca de Castro y también de Pedro de la Gasca.

Pedro López tuvo el cargo de escribano mayor de la Nueva Castilla, y también fue escribano de la Cámara de la Audiencia en 1544. Cuando Cieza se encontró con él en el Perú, hacia 1548 o 49, debió ser la persona que lo presentó a la Gasca y facilitó la buena relación que surgió entre el cronista y el llamado Pacificador del Perú. Antes, Pedro López había sido secretario de Pizarro y estuvo presente cuando Diego de Almagro, el mozo, y sus seguidores mataron al marqués gobernador. Fue él, entre otros, quien ayudó a sepultar a Pizarro. Pedro López fue por tanto un personaje que participó, y tuvo conocimiento de primera mano, de acontecimientos claves en el Perú de la época. No fue sólo un contacto excelente para Cieza dentro de sus vínculos familiares, sino también un protagonista y testigo de la historia que redactaba el cronista.

Interesa establecer con estas genealogías de los vínculos familiares de Cieza, que el ambiente que rodeaba al cronista

fue el medio acomodado e influyente de Llerena, y cuyos contactos se extendían a las Indias.

Pedro de Cieza de León dejó su primera huella en los *Libros de Asientos de Pasajeros a Indias*, donde aparece inscrito el 3 de junio de 1535 para cruzar el mar en la nave de Manuel de Maya rumbo a Santo Domingo.[5] No tardaría luego en pasar a Cartagena de Indias y, a partir de ahí, su vida se ha podido reconstruir usando como fuente principal sus propios escritos y los pocos pero importantes documentos sobre su persona que hasta hoy se conocen: un contrato matrimonial y el testamento de Cieza (apéndices A y B en este ensayo).

En la Ciudad de los Reyes (Lima) en 1550, según consta en acta notarial (hoy parte de la colección Harkness en la Biblioteca del Congreso en Washington D. C.), Cieza de León y Pedro López de Abreu firmaron una «carta de concierto» que anticipaba el matrimonio entre el cronista e Isabel, la hermana de López de Abreu, que tenía en ese momento cerca de veinte años y estaba con sus padres en España.[6]

Se trata de un contrato matrimonial que se presenta como ventajoso para ambas partes. Por un lado, Cieza se integraba a un clan comercial con el que ya tenían vínculos algunos familiares suyos, fortaleciéndose así aún más el lazo entre los grupos; por otro lado, Cieza podía aportar al clan una gran experiencia sobre las Indias, puesto que había recorrido el te-

[5] Los principales recuentos de la vida de Cieza que conozco son: Jiménez de la Espada (1877); Espinosa Soriano (1964); Sáenz de Santa María (1984-1985); Ballesteros (1984). El *Libro de Asientos de Pasajeros a Indias* tiene una entreda anterior, el 2 de abril de 1535, en la que también aparece inscrito Cieza, pero para viajar en la nave de Juan del Junco. No se sabe por qué habría retrasado su embarque, pero se trata de un hecho afortunado ya que la expedición de Junco tuvo mal fin. Vale señalar aquí que hasta 1549 el cronista se identifica con el nombre Pedro de León, y sólo luego como Pedro de Cieza de León.

[6] Colección Harkness, número 653. Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, Washington D. C. Lohmann Villena (1992) ha publicado una transcripción del documento.

rreno por cerca de quince años. Pedro y su hermana, Isabel López de Abreu, eran hijos de un acaudalado comerciante afincado en Sevilla, Juan de Llerena (natural de Trigueros). Se tiene noticia de que el clan Llerena conocía y tenía trato con miembros del clan Cazalla: por ejemplo, existe una carta de Juan de Llerena dirigida a Alonso de Cazalla —que se encontraba en Nombre de Dios— en la que lo autorizaba como representante en sus negocios. Por lo tanto, no es sorprendente que terminaran relacionados López de Abreu y Cieza.

Sobrino de un conocido notario y yerno de un rico comerciante, ambos bien ubicados socialmente en Sevilla, el futuro del indiano Cieza parecía tener un futuro asegurado a su regreso a España en 1551. De hecho, entre los Llerena y los Cazalla puede verse un caso típico de formación de compañías comerciales, según los ha descrito James Lockhart en su estudio del Perú de esa época.[7] El Perú era la región más rica, pero también la más lejana de las Indias y la autoridad del gobierno era débil; por tanto, los comerciantes en Sevilla tenían que desarrollar, a través de familiares y paisanos, una red de corresponsales de confianza. La situación ideal, que puede entreverse en los Cazalla, y acaso también en los Llerena, pero con seguridad en su alianza y trabajo conjunto, era tener al padre en Sevilla y a los hijos en Panamá, Lima y otros lugares del Perú (en nuestro caso se trataba del Cusco, donde estaba Sebastián de Cazalla). Y cuando se hacía necesario confiar en alguien de fuera de la familia se hacían todos los esfuerzos necesarios para integrarlo a través del matrimonio, como sucedió en el caso de Cieza.

Aunque el cronista no ha dejado ninguna afirmación sobre sus relaciones con mujeres en su etapa americana, varios autores han especulado sobre el tema. Cuenta Cieza que el capitán Jorge de Robledo le dio una india llamada Catalina que les servía de lengua, porque «como el capitán conociese

7 Lockhart, 91-92.

que yo era curioso de saber los secretos de los indios, me la dio para que más fácilmente los averiguara».[8] Podría tratarse de la misma Catalina cuando poco después dice que una india que tenía, natural de esa zona, le confió en secreto un eminente ataque de los nativos, permitiendo que Cieza alertara a sus compañeros y evitando así que fueran tomados por sorpresa.[9] En otro momento, refiriéndose a las mujeres de los cañaris dejó escrito: «son algunas hermosas y no poco ardientes en la lujuria: amigas de españoles».[10]

La mención más reveladora a una probable relación con una mujer americana, aparece en el siguiente apartado de su testamento: «Ítem mando, por el alma de mi mujer, que se digan cincuenta misas rezadas. Y, por el alma de mi madre, veinte misas. Y, por el alma de una beata hermana de mi madre, diez misas. Y, por otra hermana mía que es difunta, diez misas. Y, por una india llamada Ana, ocho misas. Todas en donde mis albaceas ordenaren».[11] Sin duda es significativo que recordara a la india Ana —aunque sólo sea con ocho misas— en el mismo apartado en que parece dar cuenta de las mujeres importantes de su familia que habían fallecido. Carmelo Sáenz de Santa María apunta que sólo era posible dar misas para personas bautizadas y que Ana habría sido hecha cristiana para ser concubina de Cieza, tal como era costumbre entre los conquistadores.

El regreso a Llerena habría ocurrido en 1552 (en su testamento parece conocer el estado de ciertas reformas arquitectónicas en monasterios de la villa, por esa época). Ese año también habría visitado la corte en Monzón para obtener la licencia de publicación de su crónica, que apareció al año siguiente en casa de un impresor sevillano. Así mismo, se ocu-

8 CP4 (Chupas) III, 13.
9 CP4 (Chupas) V, 19.
10 CP1, XLIV, 146.
11 Apéndice B.

pó de realizar varias transacciones —ayudado por su suegro— para asegurar su economía diaria, e invirtió en remodelar una casa que acababa de adquirir en la calle Armas del barrio de San Vicente en Sevilla. Cieza se encuentra en esos años, después de su regreso a España, en plena actividad. Y es justo entonces, cuando parece que le sonríe la fortuna, que los documentos nos cuentan que una enfermedad acabó con la vida de su mujer Isabel. Poco tiempo después murió el propio Pedro de Cieza de León, el 2 de julio de 1554. Fue enterrado, según su deseo, en la parroquia de San Vicente.

Tanto el acta notarial de 1550, así como su testamento, son documentos que permiten acercarnos a la vida privada de Cieza en el contexto de las prácticas sociales de la época que le tocó vivir.

Emigrante a Indias

Según los estudios de Garraín Villa, Llerena tiene el tercer lugar en la región extremeña en el número de emigrantes a Indias durante el siglo XVI (detrás de Trujillo y Cáceres, ambos en el norte de Extremadura). De acuerdo con las cifras que hasta hoy se manejan, Llerena contribuyó con 361 emigrantes.

El periodo de mayor concentración de emigrantes se ubica entre los años 1534 a 1539, en la primera mitad del siglo (un 18% del total de emigrantes). Y, si uno se fija en la segunda mitad del siglo, es decir, cuando Cieza ya está de regreso en España, la mayor concentración se produce de 1557 a 1562 (un 17%) y de 1564 a 1569 (un 13%). Estas cifras son significativas porque muestran que Cieza partió a las Indias como parte de un movimiento migratorio y que no se trataba de un caso aislado. De hecho, el año de 1535 —en que parte Cieza— es el año pico de la emigración llerenense durante la primera mitad del siglo. Esta información permite ubicar a Cieza dentro del patrón de migración a Indias que tomaba en cuenta, además de los vínculos familiares, los vínculos regionales. Ida Altman lo expresa así: «la fuerza de los lazos fami-

liares, de parentesco y del origen común, enraizados en la tierra natal, repercutió durante largo tiempo en las actividades y los objetivos de los emigrantes en el Nuevo Mundo».[12]

Para responder a la pregunta de por qué fue Cieza a Indias sólo se puede, con los datos que se conocen, suponer que fue parte de un grupo de emigrantes llerenenses que eran requeridos por sus parientes y paisanos para fortalecer empresas particulares en Indias. Por supuesto, hay que tomar en cuenta la ilusión de la riqueza fácil y demás mitos presentes en la imaginación de la época. El propio Cieza se encargó de contarnos la enorme impresión que le causó ver parte del tesoro que Atahualpa pagó por su rescate, y que Hernando Pizarro trajo para Carlos V a Sevilla en 1534.[13]

Por otro lado, si antes de partir para el Nuevo Mundo ya tenía interés por los textos sobre las Indias, es posible que conociera al menos alguno de los que circulaban. Para 1532, por ejemplo, ya se contaba con al menos trece ediciones de una o varias de las cartas de relación de Hernán Cortés sobre la conquista de México (la primera edición de la segunda carta es de 1522, y la primera edición de la tercera carta es de 1523). Gonzalo Fernández de Oviedo ya había publicado en Toledo en 1526 el *Sumario de la natural historia de las Indias*, y una relación anónima con el título *La conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla*, (atribuida hoy a Cristóbal de Mena) apareció en abril de 1534 en Sevilla.

Además, entre finales de 1533 y mediados de 1534 llegaron a Sevilla cuatro naves con los conquistadores del Perú. El capitán Cristóbal de Mena habría llegado en la primera y publicado su crónica pocos meses después.[14] Cieza, entonces, po-

[12] Altman 321.

[13] CP1, XCIIII, 262.

[14] Xerez 158-159. Xerez dice que el capitán Cristóbal de Mena vino en la primera nave el 5 de diciembre de 1533 y traía «suyos ocho mil pesos de oro y novecientos y cincuenta marcos de plata».

dría haber presenciado, con otros miles de personas, el desembarco triunfal de sus paisanos y leer o escuchar luego sobre sus aventuras. La crónica de Mena, que se centra en la captura de Atahualpa y el consiguiente proceso de acumulación de oro por los cristianos, es un ejemplo claro de la exaltación del botín, y no es difícil imaginar las expectativas que debió crear en el público. Sobre los cristianos que primero llegaron al Cusco cuenta Mena que «En todas aquellas casas del pueblo dicen que había tanto oro que era cosa de maravilla. En otra casa entraron donde hallaron una silla de oro que pesaba diecinueve mil pesos, y se podían echar dos hombres en ella».[15] La abundancia de metales preciosos del momento está quizá mejor imaginada con la supuesta solución de Hernando Pizarro de herrar los caballos con oro y plata, para seguir adelante en su expedición a un templo.[16] De manera que el momento en que sabemos que Cieza emprende su aventura americana corresponde a un ambiente que sólo cabe imaginar como de gran entusiasmo por las Indias.

Carmelo Sáenz de Santa María, estudioso y editor de Cieza, ha especulado sobre la influencia en el destino del cronista de otro texto, publicado también en Sevilla —y quizá como reacción a la crónica de Mena— en julio de 1534: la *Verdadera relación de la conquista del Perú*, de Francisco de Xerez. La relación de Xerez habría caído en el momento justo en manos de Cieza que, como muchos otros, habría quedado impresionado por acontecimientos ocurridos hacía tan poco tiempo (la captura de Atahualpa había ocurrido a finales de 1532), y narrados con dramatismo en el texto. Aunque una influencia directa de éste u otro texto es imposible de probar y, en todo caso, debería asumirse como un factor entre muchos otros, es oportuno recurrir a Xerez porque sintetiza bien aspiraciones que debieron estar presentes en su audiencia del momento.

15 Mena, 256.
16 Mena, 258, 260.

Cieza, y todos aquéllos que esperaban embarcarse a Indias, se habrían sentido atraídos por un Xerez que partió hacia las Indias a los 15 años —probable edad de Cieza en 1535— y que regresaba veinte años después declamando la virtud de su persistencia y su buena fortuna final. Del romance que apareció al final de la relación de Xerez, dirigida a Carlos V, y que se titula: «Dirige el autor sus metros al emperador que es el rey nuestro señor», cito las estrofas pertinentes a su autobiografía que debieron motivar la imaginación de su público:

Ha veinte años que está allá
los diez y nueve en pobreza
y en uno cuanta riqueza
ha ganado y trae acá
ganó con gran fortaleza:
Peleando y trabajando
no durmiendo más velando
con mal comer y beber,
ved si merece tener
lo que así ganó burlando.
Tanto otro allá estuviera
sin que allá nada ganara:
Sin duda desconfiara
y sin nada se volviera
sin que más tiempo esperara:
De modo que su ganancia
procedió de su constancia
que quiso con su virtud
proveer su senectud
con las obras de su infancia.
Con ventura, que es juez
en cualquier calidad
se partió de esta ciudad
un Francisco de Xerez
en quince años de su edad:
Y ganó en esta jornada
traer la pierna quebrada
con lo demás que traía
sin otra mercadería
sino su persona armada.

Sobre esta tanta excelencia
hay mil malos envidiosos
maldicientes mentirosos
que quieren poner dolencia
en los hombres virtuosos:
Con esta envidia mortal
aunque este es su natural.
Dicen de él lo que no tiene
de envidia de cómo viene
mas no le es ninguno igual.
Y porque en un hombre tal
hemos de hablar forzado
debe ser muy bien mirado
porque no se hable mal:
En quién debe ser honrado:
Y pues yo escribo quiero
ser autor muy verdadero
porque culpado no fuese
antes que letra escribiese,
me he informado bien primero.
Y he sabido que su vida
es de varón muy honesto
y que mil veces la ha puesto
en arrisco tan perdida
cuanto está ganada en esto:
Y bien parece en lo hecho
y quien tan grande estrecho
ha salido con victoria
bien merece fama y gloria
con el mundano provecho.

Lo interesante de los versos anteriores es que representan el mensaje sobre las Indias que recibían los futuros emigrantes, Cieza entre ellos. Francisco de Xerez (que fue secretario de Francisco Pizarro), habla de sí mismo en tercera persona y resume una experiencia que culmina exitosa gracias a su perseverancia. Los versos explican que Xerez se incorporó a la empresa de Indias únicamente con su persona, es decir, que no tuvo el dinero para invertir en armas o en un caballo. También cuentan que arriesgó su vida, y denuncia la envidia de quienes no consiguieron lo que él al final de la aventura. El sujeto lírico da autoridad a su narración sobre el personaje Xerez anunciando un relato verdadero porque «me he informado», un tema sobre el que insistirán los cronistas y Cieza, cuando más adelante asume su papel de historiador. El romance reclama para Xerez fama y gloria, así como el derecho a gozar de los bienes materiales. Y, un par de estrofas adelante, deja constancia que ha cumplido con sus deberes cristianos con largueza: «Y que desde do ha partido / hasta ser aquí venido / tiene en limosna gastados / mil y quinientos ducados / sin los más que da escondido».[17] La escena que pinta Xerez pudo ser sin duda el modelo sobre el que más de un emigrante puso sus ilusiones.

Pero ¿cómo podía contribuir el joven Cieza a la empresa en Indias? Entre las ocupaciones que muestran los emigrantes llerenenses al pasar a Indias hay un poco de todo: soldados, criados, mercaderes, clérigos, frailes, canteros, labradores, escribanos, etc., aunque la mayoría queda sin determinar. El citado Xerez pudo ser un caso de éstos, el de un joven de quince años que emigra con la educación suficiente para convertirse luego en secretario de Pizarro. Sáenz de Santa María sugiere que, como Pedro de León, el futuro cronista Cieza aparece en documentos relativos al mariscal Jorge de

[17] En el texto que cito aparece «/tienen en limosna [...]/», pero creo que debería ser «/tiene [...]», Xerez, 165.

Robledo como su criado, aunque muchas veces parece que también actuó como secretario de este mismo conquistador. En todo caso está claro que Cieza tenía una educación suficiente para producir la obra que dejó y que esa formación debió adquirirla antes de partir para las Indias.

Cieza, aunque no declara haber recibido educación específica alguna, pudo haberse entrenado como futuro escribano bajo su tío Alonso de Cazalla. Lockhart ha observado, refiriéndose a la capacitación de los escribanos, que tuvieron un entrenamiento relativamente corto y que por ello llegaron al Perú a una edad bastante temprana, entre los 15 y 19 años.[18] Su primo Pedro López de Cazalla, unos años mayor que él, pudo haber sido también un modelo de escribano con una carrera exitosa. Lo cierto es que el emigrante de Llerena, en sus años bajo el mando de Jorge de Robledo, se desempeñó en varias ocasiones como apoderado y secretario, actividades que eran usuales entre quienes ejercían de escribanos tanto en España como en el Nuevo Mundo.

Primera etapa en América

La experiencia americana de Cieza puede dividirse en tres etapas (daré las fechas que me parecen más acertadas, de acuerdo a los datos que manejo). La primera etapa abarca desde su llegada en 1535 hasta 1539. Cieza habría salido de Sevilla como parte de las huestes que pretendían llegar al Perú desde la costa atlántica (suponiendo, equivocadamente, que el trayecto era corto y no tomando en cuenta los Andes). El primer lugar concreto en que se ubica el cronista a sí mismo está en la zona de Cartagena. Esto significaría que integró una de las últimas huestes de españoles que llegaron a esa región, para ser parte de los descubrimientos y conquistas

[18] Lockhart, 80.

que organizaba Pedro de Heredia gracias a una capitulación obtenida en 1532.

Durante ese periodo participó en varias expediciones y estuvo bajo el mando de varios capitanes. Por ejemplo, tomó parte en una de las entradas de 1535 a la zona conocida como Cenú; en esa expedición los españoles obtuvieron oro del saqueo de varias tumbas cercanas a un templo, aunque Cieza no menciona una ganancia personal específica. Así mismo, estuvo en la fracasada expedición comandada por Juan de Vadillo, quien preparó una tropa de lujo para una aventura que tuvo resultados desastrosos, pues murieron muchos hombres y, hechas las cuentas al final, sólo les tocaron unos pocos pesos a los sobrevivientes. Sobre las penalidades de esa expedición cuenta Cieza:

> Lo más alto de la sierra, que es una subida muy trabajosa, y una bajada de más peligro, cuando la bajamos con el licenciado Juan de Vadillo, por estar en lo más de ellas unas laderas muy derechas y malas, se hizo, con gruesos horcones y palancas grandes y mucha tierra, una como pared para que pudiesen pasar los caballos sin peligro. Y, aunque fue provechoso, no dejaron de despeñarse muchos caballos y hacerse pedazos, y aun españoles se quedaron algunos muertos, y otros estaban tan enfermos que por no caminar con tanto trabajo se quedaban en las montañas, esperando la muerte con grande miseria escondidos por la espesura: porque no los llevasen los que iban sanos si los vieran. Caballos vivos se quedaron también algunos que no pudieron pasar, por ir flacos. Muchos negros se huyeron y otros se murieron. Cierto mucho pasamos los que por allí anduvimos, pues íbamos con el trabajo que digo.[19]

La expedición de Vadillo terminó en Cali, fundada poco antes (el 25 de julio de 1536), por Sebastián de Benalcázar (uno de los capitanes de Francisco Pizarro años atrás, el día de la

[19] CP1, x, 49-50.

captura de Atahualpa en Cajamarca), un conquistador que buscaba por entonces crear su propia gobernación. Cieza recibió cinco pesos y medio por su participación en ese descubrimiento.[20]

En 1538 se encontraban en Cali tres grupos de conquistadores: el grupo de Benalcázar, los que habían llegado con Vadillo, y un grupo de hombres de Francisco Pizarro comandados por Lorenzo de Aldana. Sería en esta ciudad donde Cieza habría conocido al futuro mariscal Jorge de Robledo, integrante del grupo de Benalcázar, con quien entabló amistad y con quien emprendió una expedición en 1539, a la que algunos textos se refieren como la campaña de Anserma.

Segunda etapa en América

La segunda etapa americana se extiende de 1539 a 1548. Durante esta etapa Cieza estuvo bajo el mando de Robledo y, según su propio testimonio, fue también la época en que comenzó la redacción de la crónica. No se ha puesto la atención merecida, en mi opinión, a la relación que existe entre el objetivo de ir fundando ciudades para establecer el dominio de territorios en la gobernación de Popayán, por parte de Robledo, y el objetivo que inicialmente atribuye Cieza a parte de su obra: la narración de la fundación de ciudades. Robledo fundó Santa Ana de los Caballeros (luego se llamaría Anserma) en agosto de 1539; un año después fundó San Jorge de Cartago y, al año siguiente, Santa fe de Antioquia (sobre el río Cauca). Cieza, que lo acompañó durante esos años, firmó (como Pedro de León) el acta fundacional de Antioquia.

En las fundaciones que hizo en esa región, durante las varias expediciones que condujo, Robledo actuó bajo las autoridades sucesivas e inciertas de Pizarro (a través de Aldana), Benalcázar y Pascual de Andagoya. Sin embargo, parece claro

20 CP4 (Salinas) LXXXI, 353.

que lo que buscaba era crearse un espacio propio en la parte norte de la gobernación de Popayán y que finalmente se le otorgó a su rival Benalcázar en 1540. Para definir y establecer nuevos territorios, los conquistadores a los que se había otorgado el poder para hacerlo, procedían a la fundación de ciudades. Luego procedían a reclamar privilegios mayores del rey y así se apoderaban de un territorio que aspiraban a legalizar con un nombramiento de gobernador. Naturalmente esto implicaba disputas, celos y riesgos. Pero más de un capitán estuvo dispuesto a jugarse la vida por esta opción. La estrategia le sirvió a Benalcázar para conseguir una gobernación en un territorio que Pizarro consideraba suyo.

Una de las motivaciones para la crónica que Cieza comenzó a escribir poco después de la fundación de Cartago, debió ser el impulso de Robledo, porque así tendría un testimonio de sus descubrimientos y fundaciones. En el caso de un futuro reclamo de privilegios, la crónica podía convertirse en documento valioso. De hecho, el propio Robledo dictó o mandó escribir unas relaciones de sus desplazamientos por la gobernación de Popayán durante esos años. En esas relaciones, el narrador (a veces identificado como Juan Baptista Sardella, escribano; a veces, Robledo mismo) ofrece unas descripciones sobre la población nativa y la naturaleza con puntos de vista e intereses muy parecidos a los de Cieza.[21]

[21] Las relaciones de Robledo fueron publicadas por Jijón y Caamaño como documentos anexos a su libro sobre Sebastián de Benalcázar (volumen II, documentos 3, 4 y 5). Compárense los siguientes párrafos como ejemplo: a) Relación de Robledo: «Los pueblos que hay alrededor de la ciudad de Santa Ana de Indios, son los siguientes, que están en la provincia de Humbra, la cual se dice Anserma; porque cuando la primera vez entramos en ella con el capitán Benalcázar, entramos sin lenguas y con muy gran falta de sal, y cuando se tomaba algún indio, le preguntábamos por señas por sal, a la cual ellos en su lengua nombraban ancer, y por este vocablo de ancer, como no aprendimos otro, la llamamos Anserma, que su natural nombre de la provincia es Humbra» (documento 3, p. 1019). La crónica de Cieza: «El sitio donde está fundada la villa de Anserma es llamado por los

Las andanzas de Robledo acabaron por el momento cuando fue detenido en Cartagena por Pedro de Heredia. El conquistador Heredia entendía que la fundación de Antioquia había sido una infiltración en su territorio (gobernación de Cartagena) y no dejó pasar por alto la ofensa: tomó preso a Robledo. En esos apuros, Robledo necesitó a alguien que lo representara para defender su causa y la tarea recayó en Cieza; fue por eso que el cronista viajó a Nombre de Dios y Panamá.

Robledo fue enviado bajo arresto a España y Cieza resolvió volver a la gobernación de Popayán donde participó —bajo el comando de Benalcázar— en las guerras contra los pueblos indígenas que se resistían al dominio español. La pacificación de la zona fue difícil, porque los indígenas se defendieron hasta la muerte contra los españoles y sus aliados nativos. Cieza cuenta así esos encuentros:

> Yo me hallé en esta guerra, como tengo dicho, y entramos en Picara, y estaban los bárbaros tan desvergonzados que sin ningún pavor de los fuertes caballos ni de los perros, ni tampoco de las amoladas lanzas que llevábamos, se nos ponían por lo alto de los collados y laderas, vestidos de no otras cosas que sus lanzas y dardos, y adornados de bocinas y tambores, con lo cual hacían gran ruido. Y al bajar por una loma de la sierra que bajaba al llano de Picara, dieron en nuestra retaguardia y corrió peligro el equipaje y gente de servicio [...] El adelantado Benalcázar mandó poner el real, desde donde salió el capitán Rodrigo de Soria y fue a dar guerra al señor Chanviricua. Los indios aguardaban desde lo alto, dando grandes voces, haciendo mucha alharaca, y así, cuando nos acercábamos, huían. Los

---

indios naturales Umbra y, al tiempo que el adelantado don Sebastián Benalcázar entró en esta provincia cuando la descubrió, como no llevaba lenguas no pudo entender ningún secreto de la provincia. Y oían a los indios que en viendo sal la llamaban y nombraban anzer, como es la verdad, y adelante hablando de ella la nombraban Anserma, y por esta causa se le puso a esta villa el nombre que tiene» (CP1, XVI, 64).

> capitanes de la provincia de Pozo [aliados de los españoles], con sus indios, destruían todo lo que podían, quemando las casas, talando los mantenimientos, e hicieron infinito daño en aquella guerra, comiéndose a todos los que atrapaban. Dos días estuvimos en esta entrada con el capitán Rodrigo de Soria, y no bastó que los bárbaros quisiesen confederarse con los cristianos y ver que sus parientes e hijos eran comidos por sus crueles enemigos los del Pozo, y sus mantenimientos arrancados, destruidos, y sus pueblos quemados y muy arruinados; antes, endurecidos en la rebelión, estaban determinados a continuar la guerra, teniendo por dichosos a los que en ella morían pues era por la libertad de su patria.[22]

Por esa época y, como recompensa por sus esfuerzos, Cieza obtuvo un repartimiento de indios en los términos de la villa de Arma (fundada por Miguel Muñoz en 1543 al norte de Cartago y muy cerca al río Cauca).

Cieza se refiere a esta encomienda al menos en cuatro ocasiones. En la Primera Parte de su crónica, al hablar de la región y las razones de la fundación de Arma, comenta la geografía de la zona donde se encuentra la encomienda con mucho optimismo: «El tiempo andando ella vendrá a ser de las ricas tierras de las Indias», lo que muestra que se consideraba afortunado con las posibilidades que podían abrírsele en el futuro.[23] Añade con entusiasmo que la agricultura era excelente y que del río se podía sacar algo de oro todos los días.

Luego, en la Cuarta Parte de la crónica, hay dos menciones. En la primera, al narrar la expedición descubridora de la comarca, bajo el mando de Robledo, cuenta que —acompañados de grupos de nativos aliados— los cristianos convocaron a los señores locales para someterlos: «y todos los más de ellos, temiendo a sus crueles enemigos, los de Carrapa, deter-

[22] CP4 (Quito) CIX, 321-323.
[23] CP1, XVII, 69.

minaron de venir a ofrecer la paz a los españoles, y en pocos días que estuvimos en aquel llano vinieron a nuestro real los principales señores que tenían por nombre Picara, Chanvericua, Chuscuraca y Ancora, el cual, con otros principales, se me dieron a mí en encomienda, cuando se hizo el repartimiento, como a conquistador que soy de aquellas partes».[24]

Otra mención aparece al relatar la represión del levantamiento de los nativos de esa misma localidad y los enfrentamientos en que participó bajo el mando de Benalcázar y su capitán Rodrigo de Soria, al explicar que, por sus servicios, el «señor Opirama y otro su comarcano se me dio a mí en la repartición que de aquellas regiones se hizo».[25] No queda claro el momento preciso en que recibió la encomienda, pero sí es lógico pensar que sólo se pudo asentar en el sitio después de la pacificación emprendida por Benalcázar. Así mismo, es evidente que Cieza sentía que era una recompensa que le correspondía por su participación en la conquista de esos territorios.

La cuarta mención aparece en su testamento, para decir que no se ocupó de instruir en la fe cristiana a los indios que le fueron encomendados.[26]

En 1545 Robledo regresó a las Indias, había logrado revindicar sus acciones hasta cierto punto. Se había reunido con el rey y había conseguido que le devolvieran los bienes confiscados y lo nombraran mariscal, pero ésta resultaba una distinción sin privilegios especiales como los que se concedían con el título de gobernador o adelantado. Pero su regreso muestra que debió pensar que todavía tenía opciones en las Indias, a pesar de no haber recibido el nombramiento a que aspiraba por sus descubrimientos y fundaciones. Cieza, que estaba a punto de unirse a la tropa del recién llegado vi-

[24] CP4 (Chupas) VII, 26.
[25] CP4 (Quito) CIX, 321.
[26] Véase apéndice B.

rrey del Perú, Blasco Núñez Vela, decidió, en cambio, enrumbar a Cartago para encontrarse con el mariscal Robledo. Por su parte, con la ayuda del licenciado Miguel Díaz de Armendáriz, que venía a tomar residencia (es decir, investigar y juzgar) a Benalcázar, Robledo trató de imponerse como autoridad sobre las ciudades de la parte norte de la gobernación de Popayán, su ansiado territorio en Indias. El enfrentamiento con su antiguo jefe, Benalcázar, se hizo inevitable. En octubre de 1546, Jorge de Robledo fue tomado por sorpresa y capturado por Benalcázar cerca de Arma, y luego ajusticiado con la pena del garrote.

Vale la pena detenerse en las reflexiones de Cieza sobre quien fuera su capitán, y la persona con quien había compartido varios años de dura experiencia en la Indias. El cronista recuerda su cariño por el mariscal Robledo, pero se siente obligado a señalar que hubo momentos en que fue cruel con los nativos. Lo presenta como un hombre valiente y leal a su rey, pero cuyo deseo de conseguir una gobernación para sí mismo lo llevó a la perdición. Cieza comprende, y hasta parece justificar, el deseo de Robledo por establecer una gobernación en los lugares que había descubierto y ciudades que había fundado, pero reconoce que no contaba con el poder legal necesario para imponer su autoridad sobre los cabildos. Incluso relata como intentó disuadir a Robledo para que se retirara a Antioquia, donde había tenido un recibimiento aceptable, y no forzara su entrada en Arma, lo que finalmente le costó la vida.

Por esa época parecería que el conquistador Cieza intentaba establecerse en su encomienda. Cuando los hombres de Benalcázar —que capturaron a Robledo— fueron recuperando el control de Cartago, Arma y Antioquia cometieron varios abusos, y Cieza se queja de ellos diciendo: «Sobre la presa tenían los ladrones competencia unos con otros; a mí me tomaron ciertas indias, y porque la una se huyó del que la pensaba tener, con gran soberbia vino a mí, y poniéndome

una daga a los pechos, me pedía la india que ya tenía por suya».[27] La tensión continuó en la región y Cieza fue a esconderse «en unas minas en medio de unos cañaverales» hasta que un capitán de Benalcázar, Francisco Hernández, lo conminó a presentarse a Cali.[28]

Tercera etapa en América

La tercera etapa americana va de 1547 a 1551.[29] Ésta es la etapa en el Perú y durante la cual escribe la mayor parte de su obra. Cieza fue parte de los hombres de la gobernación de Popayán que acudieron a reforzar las filas de Pedro de la Gasca, enviado desde España con el título de Presidente de la Audiencia, con la misión de pacificar el reino, que estaba controlado por Gonzalo Pizarro.

A partir de este momento parece claro que Cieza asumió su vocación de cronista y, con el apoyo y colaboración de la Gasca, tuvo acceso a una buena cantidad de documentos que le permitieron complementar sus investigaciones para realizar su proyecto de escritura.

Cieza estuvo presente en 1548 en la batalla de Jaquijaguana —en realidad un desbande de las tropas de Gonzalo Pizarro hacia las de la Gasca— y presenció de cerca el esfuerzo reformador del Presidente de la Audiencia para devolver la paz al reino y retomar el control del gobierno con autoridades oficiales. Poco después estuvo en el Cusco con la misión específica de entrevistarse con los sobrevivientes de la nobleza

[27] CP4 (Quito) CXCV, 614-615.

[28] CP4 (Quito) CCXXXVI, 793.

[29] La fecha exacta de su partida del Perú se desconoce. La mayoría de autores estiman que fue 1550. Pedro León sugiere que podría haber sido en 1551 porque en su texto (CP1, XCVI, 266) Cieza comenta con admiración el precio que tuvo la planta de la coca en el Perú en los años 1548, 1549, 1550 y 1551. Está claro que en 1551 llegó a Sevilla.

incaica y reunir el material que utilizó para escribir la Segunda Parte de la crónica.

En 1550 lo podemos imaginar en Lima (con seguridad en el mes de setiembre, si seguimos la fecha que aparece al final de la Primera Parte) arreglando con Pedro López de Abreu el contrato matrimonial que cumplió al llegar a Sevilla al año siguiente.

¿Hizo fortuna en Indias?

La pregunta es difícil de resolver. Los comentaristas de la vida u obra de Cieza no han abordado el tema a fondo ni han dado una opinión clara al respecto. Sin embargo, es posible afirmar que, antes de dejar el Perú, Cieza se había asegurado un futuro muy cómodo en España. Su contrato de matrimonio nos da una idea de cuál era el mínimo de capital con que pensaba contar Cieza al casarse con Isabel López y comenzar su nueva vida familiar.[30] A Cieza le prometieron en el Perú cuatro mil coronas como dote de su mujer y él se comprometió a aportar dos mil coronas en arras.[31] No consta que Cieza realmente tuviera o hubiera entregado esas dos mil coronas en efectivo o en oro, pero sí que estaban garantizadas para su mujer, por medio de sus bienes. Parece entonces claro que Cieza se benefició mucho —al menos en términos de dinero en efectivo— del matrimonio que lo incorporaba al grupo de mercaderes. Por su parte, Cieza debió tener las cualidades que lo hicieron un candidato atractivo para el clan de Juan de Llerena. Las seis mil coronas (cerca de 6.080 ducados o 2.280.000 maravedíes) constituían un caudal importante para la época.[32]

30 Apéndice A.

31 Según Lohmann Villena: corona, nombre alternativo del escudo de oro (de un valor de 350 maravedíes pero que se cotizaba por el valor del oro a 380 maravedí).

32 En España, Cieza terminaría recibiendo menos de lo ofrecido, 3.500 ducados, pero dejó escrito que «me conformo con la dicha dote» (Marticorena 1955, documento I).

Una medida de las posibilidades económicas de ese monto nos la puede dar un comentario del noble y también caballero de Santiago, don Alonso Enríquez de Guzmán, que considerándose en estado de crisis se describía a sí mismo como «pobre de hacienda y rico de linaje». Enríquez de Guzmán llegó al Perú el mismo año que Cieza y pretendía hacer fortuna para regresar a España y disfrutar de la posición que le correspondía. El caballero de Santiago aspiraba a conseguir un caudal entre los cuatro mil y cuarenta mil ducados. Si la fortuna le deparaba cuatro mil su plan era usar mil ducados para reparar sus casas y aumentar su rebaño de ovejas de quinientas a mil, pues le habían advertido que el costo de mantenimiento era el mismo y la ganancia aumentaba. Usaría otros mil ducados para desempeñar un ingreso vitalicio anual de setenta mil maravedíes y obtener con él una ganancia de un catorce o un quince o hasta un veinte por ciento. Mil quinientos ducados los invertiría en comprar una plaza en el Concejo de Sevilla. Los quinientos restantes serían para comprar caballos y ropa. Si fueran cuarenta mil ducados, sería tanta la cantidad que se dejaría llevar por lo que el dinero mandase.[33] Si don Alonso veía un futuro adecuado para sí mismo en España, en su condición de noble, con cuatro mil ducados, los más de seis mil de Cieza seguramente eran más que suficientes para él y su mujer.

33 «Mi intención es —ahora que estoy en la nave os la puedo decir— traer cuatro mil ducados o cuarenta mil ducados, según la disposición de la tierra y de mi persona. Si fueren los cuatro, con mil repararé mis casas y mis ovejas, porque tengo quinientas y dicen que éstas han de ser mil, porque tanta costa traen menos y es menos el provecho; otros mil para reparar mis setenta mil maravedíes que tengo de por vida de merced, hacerlos, si pudiere de deuda de a catorce, quince o a veinte; mil quinientos para una veinticuatría; los quinientos que faltan para los cuatro mil, para caballos y zapatos y camisas. Si fueren cuarenta mil ducados, será como ellos quisieren, porque a tanta multitud no quiero presumir de forzar y sojuzgar» (Enríquez de Guzmán 127-128). El pasaje aparece citado en traducción al inglés en Lockhart 1994: 46.

El testamento del cronista está lleno de pruebas de su situación ventajosa al momento de su muerte. Lo más importante es que se había asegurado una renta anual de 117.187 maravedíes (compárese con los 70.000 de Enríquez de Guzmán), que recibía en tres pagos del conde de Palma. En esto Cieza se comportó como muchos indianos que, al regresar a sus pueblos de origen, buscaban un ingreso seguro comprando los llamados juros (pensiones perpetuas que se concedían sobre las rentas públicas). Aunque, a diferencia de otros conquistadores, no consta que buscara obtener un escudo de armas por sus méritos en Indias al servicio del rey. Pero es evidente de su testamento que Cieza no se contentó con esa renta, que venía a ser un ingreso seguro sobre cuyo manejo no había que preocuparse, también se dedicó —como buen miembro del clan al que ahora pertenecía— al comercio. El documento tiene varias referencias a lo que Cieza espera como resultado de ciertas inversiones en Flandes y en Indias, y dispone de esos futuros ingresos en varios acápites del texto. A Indias, por ejemplo, ha enviado un «verdugado carmesí» cuya ganancia manda que se sume a lo dado para una capellanía que ha instituido.[34] Cieza había planificado asimismo una vida cómoda y hasta de cierto lujo. Por ejemplo, adelantó cuarenta mil maravedíes para remodelar una casa que arrendó de por vida bajo un contrato de alquiler de diez mil maravedíes anuales en el barrio de San Vicente. Entre sus posesiones personales de especial valor mencionó «un cofre donde tengo las joyas», y una joven esclava que cotizaba en cien ducados.

Otros datos, a partir de los que se puede apreciar la condición económica del cronista, son la cantidad y calidad de dinero, encargos piadosos y donaciones de bienes que reparte al final de su vida. Así, por ejemplo: el encargo de alrededor de mil misas con diferentes finalidades; doscientos ducados

[34] Apéndice B.

para alargar una iglesia en Llerena; vestidos lujosos de su mujer para vestir imágenes de vírgenes; donación de camas para varios hospitales; una capellanía en la iglesia de San Vicente financiada mediante la compra de un tributo; trescientos ducados a sus hermanas; veinte mil maravedíes a un hospital; una renta de quince mil maravedíes para alimentar a su padre; cincuenta mil maravedíes para ayudar a casar a «doncellas huérfanas pobres». Los beneficiados, aparte de su familia, son iglesias y hospitales, monjas y frailes en Llerena (su villa natal), en Trigueros (de donde proviene la familia de su mujer) y en Sevilla (en particular la iglesia de San Vicente, en la que será enterrado). La gran lista de encargos, como los mencionados, y la puesta al día a sus albaceas de sus deudas y deudores constituyen lo principal del texto del testamento.

Aunque no sea posible determinar —mientras no se den a conocer nuevos documentos— a cuánto ascendía la fortuna de Cieza al dejar las Indias, sí resulta claro que en Sevilla, donde se instaló a su regreso, el cronista gozaba de una buena situación y murió como hombre rico.

II

Las ocupaciones de Cieza

A lo largo de su vida, Pedro de Cieza de León se desempeñó en diversos roles: viajero, descubridor, conquistador, encomendero, mercader y cronista son aquellos que podemos identificar con los documentos que conocemos. Hubo etapas de su vida que estuvieron dominadas por una o dos actividades, pero lo más probable es que estos roles se mezclaran en su persona de acuerdo a la coyuntura del momento. Sólo tomando en cuenta todas y cada una de estas facetas será posible ir construyendo una imagen que nos acerque cada vez más al personaje.

Sin embargo, es posible afirmar que la edad adulta de Cieza fue sobre todo la vida de un conquistador e historiador,

mientras que sus ocupaciones de encomendero y mercader quedaron truncadas. Al morir es probable que una futura vida de comerciante se frustrara, ya que como parte de un clan de mercaderes esa parecería ser la ocupación hacia la cual se orientaba su vida.[35]

Aunque la estatua que reposa en un jardín de Llerena haya tenido que inventar un rostro para el ilustre hijo de su villa (no hay testimonio conocido de su apariencia física), no cabe duda que representa con justicia la imagen de conquistador y cronista con la que Cieza quería ser recordado.

Descubridor y conquistador

Tal como muestra su relato, Cieza fue descubridor y conquistador en el Nuevo Mundo, en particular en la gobernación de Popayán. Ésta fue, además, su ocupación más prolongada en América y por la cual fue finalmente recompensado con una encomienda (aunque no tuvo oportunidad de aprovecharla como otros). Me parece necesario destacar que, al relatar esta experiencia, Cieza se enfrenta a un gran problema. Por un lado, es importante que consigne su presencia en las acciones, pues de esta manera participa de la gloria de la conquista y, al mismo, tiempo puede dar autoridad a su texto como testigo presencial. Por otro lado, entiende que como cronista no debe convertirse en personaje de su propia historia y también quiere evitar ser visto como actor o cómplice de las crueldades que describe. El resultado es una suerte de sujeto fantasma que toma cuerpo en determinados pasajes, para alcanzar los objetivos deseados, y se desvanece en las coyunturas en que no quiere comprometerse; se trata de una línea delicada que el cronista maneja muy bien. Aquí un ejemplo con lo sucedido en el pueblo de Pirsa:

[35] Además de los negocios que menciona en su testamento, el documento mismo tiene las características de los testamentos de los mercaderes de la época, según se describen en Pike 117.

> Rui Banegas partió con la gente que fue necesaria y caballos, y yo fui con él. Y, cuando llegamos a los pueblos que digo, hallamos a los indios puestos en armas, y tenían por los caminos puestos unos hoyos hondos y muy grandes estacas, tapadas las entradas con yerbas para que cayesen los caballos y cristianos. Y como entramos en el pueblo, obligamos a los indios a huir a las quebradas y peñones fuertes que tenían. Y porque cayó un caballo en aquellos hoyos y murió en las estacas, se echaron en dos de ellos más de cincuenta indios e indias y fueron muertos y escarmentados para no hacer otro engaño como aquél, pues al final el daño era para ellos. Y después de haber estado algunos días en aquellos pueblos, y haber enviado mensajes Rui Banegas a los caciques que vinieron en paz y la han mantenido hasta ahora, nos fuimos de allí a la provincia de Sopia, y aunque los bárbaros estaban soberbios, conociendo el esfuerzo de los españoles, vinieron por su amistad y dieron la obediencia a su majestad. Y después que Rui Banegas tranquilizó aquellas provincias, volvió a Anserma y dio cuenta al capitán de lo que había hecho.[36]

Nótese las oscilaciones entre la inclusión y exclusión del narrador. Primero hay una clara presentación del sujeto como parte de la expedición: «yo fui con él», que se extiende a partir de entonces con la primera persona del plural en las acciones siguientes: «llegamos», «hallamos», «entramos», «obligamos». Sin embargo, una vez que comienzan los actos violentos por parte de los españoles, el verbo se vuelve impersonal o el sujeto ausente (por el uso de la pasiva): «se echaron», «fueron muertos». Cuando las acciones han abandonado la violencia, el narrador vuelve a ser parte visible del relato: «nos fuimos». Con los antecedentes de dicha matanza los españoles se presentaron a otro pueblo, Sopia, donde consiguieron la sumisión del pueblo al monarca español. El sujeto que interesa en esta parte del relato son «los españoles», donde podemos con-

[36] CP4 (Chupas) VI, 23.

tar al narrador. Luego, el narrador identifica al responsable último de las acciones como Rui Banegas, el hombre al mando de la expedición, quien dio cuenta de lo que «había hecho». Finalmente, parece que los responsables del objetivo más abstracto de conseguir tierras y súbditos para «su majestad» (quienes habrían de ser recompensados) son los españoles, narrador incluido. Pero el responsable de las acciones concretas (acaso merecedor de sanción, por su conducta) resulta el capitán Banegas.

¿Meras sutilezas del lenguaje? No, si pensamos que la crónica una vez escrita pasaba al dominio público y ahí se convertía en documento capaz de intervenir en pleitos y otros asuntos legales. Cieza tuvo clara conciencia de este hecho mientras escribía, especialmente en lo que toca a las guerras civiles entre españoles en el Perú. Al comenzar uno de sus capítulos de la Cuarta Parte el cronista se dirige al lector para explicar la necesidad de las varias tramas que se entretejen en el texto. Explica que es una forma de presentar los eventos que sucedieron al mismo tiempo, en distintos escenarios, y que no pueden dejar de tenerse en cuenta dado que el autor se propone ofrecer una historia completa de los acontecimientos. Y agrega: «Con atención miro que nada se me olvide, porque todo quiero que en el futuro mi escritura se tenga por testigo».[37]

Una prueba más de esa conciencia de su escritura como documento, se halla en su testamento. Entre los apartados en que apuntó disposiciones sobre sus textos, pidió a sus albaceas que colocaran los manuscritos sobre las guerras civiles en el cajón de un escritorio y lo cerraran con dos candados. Ante escribano, el escritorio debía entregarse a un monasterio y los manuscritos permanecer ocultos hasta pasados quince años de su muerte. ¿Por qué? Porque «si se imprimieran en el presente podrían causar algunos escándalos y algunas personas se sentirían de ello». Cieza entendía que, con el paso del

[37] CP4 (Quito) CXLIV, 433.

tiempo, se podrían mandar a la imprenta, y entonces se estaría «guardando la honra y fama de todos, y de manera que no cause daño ni disfame a nadie».[38]

Sin embargo ¿qué hay de la fama de Cieza como conquistador? No faltan en su crónica elogios a las hazañas de los españoles en Indias y, sin duda, Cieza se sintió parte de aquellos hombres que le entregaron un enorme territorio a Castilla. Es claro también que su conciencia de historiador no le permitía la alabanza de sí mismo, al menos no de manera directa. Pero en una lectura detenida puede encontrarse más de una ocasión en que la fama que ganan los españoles recae con creces sobre el cronista. Así sucede, por ejemplo, cuando nos habla de un grupo de españoles del que forma parte y de sus descubrimientos, conquistas y lucha contra la naturaleza y los indios. En la cita que sigue, antes y después de las palabras de exaltación de sus acciones, queda claro que el cronista es uno de los del grupo que cruza el río Santa Marta:

> Iríamos con él poco más de cien españoles [...] Y así, con harto riesgo y trabajo, pasaron los españoles aquel río tan grande que, ciertamente, si los romanos —en el tiempo que su imperio florecía y mandaban el mundo— yo creyera que si intentaran la conquista de estas partes, no fueran poderosos para hacer lo que los poquitos españoles han hecho; y así los trabajos y hambres que ellos han pasado, no hubiera nación en el mundo que los pudiera tolerar, y por eso son dignos de ser contada su nación por la más excelente del mundo y la que en todo él es para más.
>
> Pasados a la otra parte del río, fuimos a dormir a lo alto de unas lomas [...][39]

38 Apéndice B.

39 CP4 (Chupas) VII, 24-25.

La alabanza de los españoles que, con esfuerzo y sacrificio, han conquistado lo que ni los romanos hubieran podido alcanzar —y los romanos eran en la época el paradigma de la nación conquistadora— queda expresada con el ejemplo del cruce del río Santa Marta. De esta manera, la exaltación de los hombres que dieron fama a España se traslada y concretiza en los dichos cien españoles, entre los cuales, prestando debida atención al lenguaje, se encuentra el narrador.

En otra hazaña, Cieza relata como dos españoles se enfrentan con éxito a mil quinientos indios y, aunque el cronista se niega a decir el nombre de uno de ellos, es posible intuir que se trata de una representación de sí mismo:

> [...] una mañana amanecieron en una pequeña colina, que estaba encima de nuestro campamento, más de mil quinientos indios que con sus acostumbrados gritos y vocerío nos insultaban. Lo cual, visto por dos mancebos determinados y muy osados, que uno tenía por nombre Diego González, natural de Valverde, y el otro no quiero nombrar, tomadas sus rodelas y espadas hicieron una notable hazaña, que fue que saliendo del campamento sin ser vistos por los españoles ni sentidos por los bárbaros, dándose prisa con sus ligeros pies, por debajo de una pequeña montaña fueron a dar al cerro donde los indios estaban haciendo grandes gestos, y caminando hasta arriba llegaron adonde estaba la mayor cantidad de ellos. Llamando a grandes gritos en su ayuda al apóstol Santiago comenzaron a herir a los indios, que espantados de ver tan gran bondad, temerosos, haciendo grandísimo ruido, volvieron los cobardes las espaldas a los rostros valientes de los dos mozos, los cuales, viendo el paso libre y que los indios habían desamparado el cerro, volvieron a su campamento, donde fueron muy bien recibidos por el adelantado y de todos los cristianos.[40]

El narrador no da ninguna razón por la que no quiere decir el nombre del otro héroe, aunque es específico en señalar

40 CP4 (Quito) CIX, 323.

al coparticipante y testigo. Esa falta de referencias sobre el otro mozo es muy significativa porque dirige la atención sobre el narrador. La hazaña, por otro lado, es un relato paradigmático del enfrentamiento entre conquistadores e indígenas en el imaginario europeo sobre la conquista: los indios, en superioridad numérica y en mejor posición sobre el terreno, son arremetidos por un grupo (sólo dos en este relato, lo que lo hace aún más dramático) de españoles que invocan —e implícitamente reciben— la ayuda del apóstol Santiago (o la virgen María). En la versión de Cieza, basta herir (nótese que el narrador se cuida de no decir matar) a unos indios, para que éstos, impresionados por el valor de los cristianos, huyan dejando vencedores a los dos mancebos (cuyos «ligeros pies» recuerdan los epítetos de los héroes homéricos). La escena es por tanto, en mi opinión, la auto inserción de Cieza en el discurso legendario de la conquista.

Gracias a la licencia para la impresión de la Primera Parte de la crónica, otorgada por el príncipe Felipe en Monzón (Aragón) en 1552, es posible deducir la presentación que hizo Cieza de sí mismo en la corte a su regreso de América. La licencia, que explícitamente recoge palabras de la solicitud (que no se conoce), dice lo siguiente:

> Por cuanto por parte de vos Pedro de Cieza, vecino de la ciudad de Sevilla, me ha sido hecha relación, diciendo que vos habíais residido mucho tiempo en las provincias del Perú: sirviéndonos con vuestras armas y caballo y hacienda en las guerras y conquistas y descubrimientos que se ofrecieron en el tiempo que en las dichas provincias residisteis[...] [41]

Es interesante notar que Cieza no sólo quiso hacer valer su participación como descubridor y conquistador sino que dice haber puesto al servicio del príncipe sus armas, caballo y hacienda. Si fue así, no hay en el relato que contiene la cró-

[41] CP1, documento inicial, 3.

nica ningún énfasis sobre el tema; ni siquiera es posible distinguir a Cieza como un hombre de a caballo en las guerras y conquistas en las que está claro que participó, a pesar de que la propiedad de un caballo —que podía duplicar las ganancias del dueño— era muy valiosa en esas circunstancias. Quizá fue hombre de a caballo en algunas de las expediciones, y quizá invirtió ganancias de las mismas en nuevos descubrimientos y guerras contra los indios, y es por eso que se sintió con el derecho de expresarlo. También pudo embarcarse a las Indias con algo más que su persona, a diferencia de como lo había hecho Xerez, según los versos al final de su relación. El cronista sí ha dejado escrito, por ejemplo, que tuvo una esclava en Indias, sin especificar el origen, pero eso es prueba de cierto nivel entre los conquistadores.[42] Sin embargo, es probable que la «relación» ofrecida por Cieza al príncipe, para conseguir la licencia de impresión, le deba mucho a la retórica de las probanzas de méritos y servicios en las que no era infrecuente presentarse de la mejor manera para así aspirar a la mayor posibilidad de recompensas y privilegios. Cieza, por ejemplo, destacó en el proemio de la crónica su servicio al rey en la guerra que acabó con los rebeldes (esto es, con Gonzalo Pizarro y sus hombres), aunque sabemos que no ocurrió un mayor enfrentamiento entre las tropas porque hubo una masiva deserción hacia el bando realista.

Pero de lo que no cabe duda, al menos durante un tiempo en su vida americana, es que Cieza fue un conquistador que conoció de primera mano las guerras contra los indígenas y las luchas, ambiciones y traiciones de los españoles en su proceso de ocupación del territorio americano. En la imagen que quiso legar al futuro no dejó de llevar una espada.

[42] CP1, CXII, 296.

Encomendero

Creo que es necesario imaginar a un Cieza encomendero, aunque es obvio que ese periodo no duró mucho y que no pudo sacar el provecho que otros sí obtuvieron. El propio Cieza se identificó como propietario en el lugar de su encomienda en un momento en que hablaba de sus periplos: «pues saliendo de la villa de Arma, donde yo soy vecino, tengo hoy los pies en la nueva ciudad de La Paz».[43] Más de una vez, mostró su entusiasmo por la región en que estuvo situada su encomienda y de cuyos ríos —afirmaba— era sólo cuestión de proponérselo para obtener oro.

El cronista dejó anotaciones detalladas sobre la naturaleza de la zona, y mencionó a varios vecinos de Arma y alrededores. También opinó acerca de los productos agrícolas que se producían y los que no. Todo lo anterior permite suponer que estuvo allí el tiempo suficiente para instalarse e intentar sacarle algún provecho a su encomienda. Sin embargo, la «grande y muy riquísima provincia de Arma, que es la mayor y más poblada que hay en todo el Perú» tenía el inconveniente de que sus indios no eran «domésticos» y los españoles tenían crueles enfrentamientos para pacificarla.[44] Pero Cieza debió aprovechar algo al menos de los servicios de dichos indios, porque al declarar en su testamento que no adoctrinó a los indios e indias que le fueron repartidos, parece indicar que contó con la oportunidad para hacerlo.

Aunque son contadas las referencias a lo largo de la crónica a su ocupación de encomendero, ya he notado que consideró el reparto un justo premio a sus esfuerzos, y hasta declaró sentirse afortunado y acaso favorecido frente a lo que recibieron otros conquistadores. No hay noticia de cómo perdió o se des-

[43] CP4 (Quito) LIX, 166. Vecino significa en la época que tenía una propiedad en el lugar.

[44] CP4 (Chupas) X, 35.

hizo de esa encomienda y es obvio que decidió no destacar de manera especial esta faceta de su vida, quizá porque —como consta en su testamento— no cumplió con la tarea de evangelizar a los indígenas encomendados. Sin embargo, cuando ocurrió el episodio en que unos hombres del adelantado Benalcázar le robaron unas indias, su queja por los abusos parece la de un vecino celoso de su propiedad.

Historiador

Por supuesto, Cieza fue un historiador. El primer historiador del Perú, a decir verdad. Lo fascinante es que el proceso de escritura de la crónica puede entenderse también como el proceso de su formación de historiador. En el proemio de la crónica, Cieza se presentó como un intruso en el oficio de historiador y se disculpó por su poca estatura intelectual. Claro que estamos ante una afirmación que cabe dentro de la retórica de la humildad, pero eso no quita que Cieza fuera conciente de que el paradigma de historiador que dominaba la época era un modelo con el que no encajaba. El historiador por excelencia debía ser un hombre considerado sabio, educado según la exigente tradición humanista y, para algunos como Bartolomé de las Casas, preferentemente un sacerdote. En palabras de Cieza: «porque a los grandes juicios y doctos fue concedido componer historias: dándoles lustre con sus claras y sabias letras. Y a los no tan sabios aun pensar en ello es desvarío».[45] Frente a ese modelo Cieza se califica de «hombre de tan pocas letras».[46]

Lo cierto es que Cieza tenía las letras suficientes para llevar a cabo el proyecto que se propuso, y conocía y compartía los principios generales sobre la historia y la escritura de la historia vigentes en su tiempo. En primer lugar estaba el

45 CP1, proemio del autor, 8.
46 CP1, dedicatoria, 7.

compromiso con la verdad y el valor ejemplar de la historia, una idea que ya Cicerón, por ejemplo, daba por sentada: «¿Quién no sabe, en efecto, que la primera ley de la historia es no osar decir nada falso. La segunda, osar decir toda la verdad. Evitar, al escribir, la menor sospecha de parcialidad, inspirada por el favor o la intimidad?».[47] La continuidad de estos preceptos clásicos en el Renacimiento español puede comprobarse fácilmente. En 1532, poco antes de que Cieza se embarcara hacia las Indias, el humanista español Juan Luis de Vives citaba a Cicerón en su tratado *De ratione dicendi*, donde repite la idea en el capítulo en que se ocupa sobre la historia.[48] En varias oportunidades, a lo largo del texto e incluso más de una vez en el proemio, Cieza insiste en destacar su objetivo de contar la verdad: «Lo que yo aquí escribo son verdades y cosas de importancia, provechosas».[49] La cualidad ejemplar de la historia la confirma Cieza invocando la conocida máxima —aunque poniendo escritura en vez de historia— del mismo filósofo romano: «Y así llamó a la escritura Cicerón testigo de los tiempos, maestra de la vida, luz de la verdad».[50] Y también, dejando en claro de qué manera específica era ejemplar su texto:

> También escribí esta obra, para que los que viendo en ella los grandes servicios que muchos nobles caballeros y mancebos hicieron a la Corona Real de Castilla, se animen y procuren de imitarlos. Y para que notando por el consiguiente cómo otros no pocos se extremaron en cometer traiciones, tiranías, robos y otros yerros, tomando ejemplo en ellos y en los famosos castigos que se hicieron, sirvan bien y lealmente a sus reyes y señores naturales.[51]

47 André, 216.
48 Vives, 785-786.
49 CP1, dedicatoria, 7.
50 CP1, proemio del autor, 14.
51 CP1, proemio del autor, 9.

Aunque hay algunas otras referencias a textos clásicos a lo largo de la crónica, especialmente de historiadores romanos (Tito Livio, Valerio, Diodoro Sículo), estas citas no permiten afirmar o descartar que Cieza los hubiera estudiado o siquiera leído. Lo que muestra el cronista es un conocimiento de las ideas principales sobre la historia en su época, y la capacidad para ponerlas en práctica en su escritura. Las referencias y citas de los historiadores romanos podían venir de antologías o manuales de estudio, y haberse integrado al texto luego del regreso del cronista a España; esto, para contrarrestar en parte las pocas letras que se atribuye Cieza y asegurar a sus lectores sobre su dominio de los conceptos vigentes sobre la historia.[52]

Pero Cieza no fue el único de los cronistas de Indias que, motivado por la escritura de la historia, se vio en la necesidad de infundir de autoridad a su narración enfatizando aquellos criterios consagrados por la tradición que estaban a su alcance. Un buen grupo de cronistas de Indias se hallaron en la circunstancia de escribir historia, sin tener la autoridad de ser intelectuales reconocidos ni el conocimiento y práctica de la retórica asociada a la escritura. Frente a esta situación, dichos cronistas enfatizaron su calidad de testigos de vista, y algunos agregaron una declarada preocupación por conseguir testimonios confiables y documentos que avalaran sus relatos. Asimismo reivindicaron el ejercicio de un estilo que llamaban «llano» —que era el estilo que eran capaces de producir— como el apropiado para la narración histórica.

Cieza destaca, entre los cronistas de Indias, como un historiador que hace explícito su esfuerzo por ofrecer un relato comprometido con la verdad, tal como se concebía la narración histórica en su época. Así, desde la dedicatoria al Príncipe

[52] Burke presenta unas estadísticas que, aunque no se basan en datos sobre España, permiten afirmar que los historiadores romanos citados por Cieza están entre los más difundidos en la Europa de la época.

Felipe y el proemio del autor, el cronista insiste varias veces sobre su calidad de testigo de vista de manera clara y decidida:

> Por esta causa, lo más importante de ello, [los acontecimientos en Indias] muy poderoso señor, he hecho y compilado esta historia de lo que vi y traté, y por informaciones ciertas que de personas de fe pude alcanzar.[53]
> a mí me basta haber escrito lo cierto, porque esto es lo que más he procurado, porque mucho de lo que escribo lo vi por mis ojos estando presente, y anduve muchas tierras y provincias por verlo mejor. Y lo que no vi, trabajé para informarme de personas de gran crédito, cristianos e indios.[54]
> [...]
> Y como notase tan grandes y peregrinas cosas, como hay en este Nuevo Mundo de Indias, me vino gran deseo de escribir algunas de ellas. De lo que yo por mis propios ojos había visto, y también de lo que había oído a personas de gran crédito.[55]

Las referencias a sí mismo, como testigo de lo que está relatando o va a narrar, se repiten a lo largo del texto, a manera de confirmación de lo establecido en la dedicatoria y el proemio. También aparecen nuevas referencias a los testimonios recogidos, tanto de cristianos como de indios, para dar autoridad a los relatos aquello de que no fue testigo. Aquí, por ejemplo, un apunte del cronista sobre la recolección de testimonios para el relato del cerco del Cusco:

> Como yo siempre pongo atención a que mi obra no se tenga por viciosa, así como con gran diligencia, en lo que toca a los españoles, siempre busqué hombres sabios, amigos de decir la verdad, para ser informado y tomar las relaciones que me eran necesarias de lo que yo no vi; la misma diligencia y cuidado tengo de lo que pasaba entre los indios, de tomar la relación de

53 CP1, dedicatoria, 7.
54 CP1, dedicatoria, 7-8.
55 CP1, proemio del autor, 8.

> los más avisados de ellos, y que hubiesen visto por sus ojos las cosas que yo pregunto.[56]

En el caso de las fuentes indígenas, para complementar el testimonio de las personas, Cieza recurrió también a los quipus, a los restos arqueológicos y a las señales en el paisaje. Para investigar sobre la naturaleza comió y averiguó sobre las virtudes y los peligros de diversas plantas y animales para luego escribir detalles de sus pruebas. Por ejemplo, cuando estaba en la provincia de Quimbaya supo de unas raíces que eran muy buen purgante y refirió la experiencia así: «Yo me purgué una o dos veces con este bejuco o raíz, y me fue bien».[57]

Además de intentar ponerse en contacto con todas aquellas personas que le pudieran proporcionar documentos útiles para su narración, también nos ha quedado prueba del interés que tuvo Cieza por informarse de manera reflexiva y crítica sobre lo que escribieron otros cronistas de Indias. Así, por ejemplo, cuando habla sobre «los indios que llaman mitimaes», refuta al cronista Francisco López de Gómara porque en su crónica, *Hispania Vitrix. Historia General de las Indias*, se refiere a los mitimaes como esclavos de Huayna Capac. Cieza sentencia que «En estos descuidos caen todos los que escriben por relación y cartapacios, sin ver ni conocer la tierra de la cual escriben, para poder afirmar la verdad».[58]

En más de una oportunidad alude a su conocimiento de la *Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo, y dirige hacia esta obra al lector que quiera informarse sobre los sucesos ocurridos en la provincia de Darién: «como el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, que fue oficial real en el Darién, tenga tan elegante y bien escrito lo de aquellos tiempos, pues se halló presente y vio lo más de ello,

[56] CP4 (Salinas) XXI, 97.
[57] CP1, CXII, 296.
[58] CP2, XXII, 63.

aunque yo alcancé a tener alguna noticia y pudiera tratar algo de ello, pasaré a lo mucho que tengo que hacer, remitiendo al lector a lo que Oviedo sobre ello escribe, donde lo verá bien largo y copioso».[59] En su testamento, al dejar escritas para sus albaceas las cuentas pendientes con uno de los libreros —un tal «Villalón, librero que vive junto a la Magdalena»— que estaban vendiendo su crónica, explica que «se le ha de recibir en cuenta lo que vale la geografía de Enciso que el me vendió», es decir, la *Suma de geografía* del sevillano Martín Fernández de Enciso.[60] Estos datos permiten apreciar la atención de Cieza por otras narraciones como las suyas, y muestran la mutua lectura e influencia entre el grupo de autores que dibujaron las primeras imágenes de América.

Otra fuente recurrida por Cieza fue toda la documentación que generaba el proceso de conquista, así como las comunicaciones entre las Indias y la sede del gobierno en España, y los textos que producía la burocracia local. Por ejemplo, al tratar las diferencias entre Diego de Almagro y Francisco Pizarro, escribió:

> En todas estas cosas que ahora la historia va tratando es verísima. Y pasó así, y son las palabras formales sacadas de los procesos de los escribanos Domingo de la Presa y Alonso de Silva, que hicieron en aquel tiempo, y de los originales que con gran trabajo y solicitud mía yo he buscado, y a costa de mis dineros hallado. Y no solamente he guardado este orden en esta materia, mas en todos mis libros, y del principio hasta el fin, todo lo más saqué de testimonios de notarios, libros de los cabildos, y lo demás vi por mis propios ojos.[61]

59 CP3, II, 8. Hay al menos otras dos referencias a la obra de Oviedo: CP1, LII, 168 y CP3, XII, 36.
60 Apéndice B
61 CP4 (Salinas) XXI, 102.

Es interesante la declaración de Cieza de haber invertido su propio dinero en la investigación necesaria para escribir su historia. Este hecho volvió a aparecer en el momento de solicitar el permiso de impresión del texto, pues así se deduce del privilegio concedido por el Príncipe e impreso junto con la crónica. En todo caso, esta afirmación puede entenderse como otra manera de apoyar frente al lector la independencia de su trabajo.[62]

Según Cicerón, la historia debía expresarse en un estilo libre y fluido, sin las asperezas del lenguaje judicial romano ni los rasgos mordaces propios de la elocuencia del foro. Juan Luis Vives, hizo eco de esa manera de definir el estilo de la historia en contraposición a otros estilos, y buscó situar el estilo histórico en una posición moderada: «No nos meteremos en tecnicismos filosóficos sino cuando escribamos filosofía, y no nos apearemos hasta descender a la jerga tabernaria o soldadesca, si es que no nos interesa reproducir alguna escena muy al vivo». Ambas autoridades buscaron ubicar el estilo de la historia en un lugar intermedio, neutro, cotidiano. El estilo de la historia debía tener un ritmo natural, como los propios acontecimientos, según Vives: «Y puesto que el historiador escribe de cosas que pasan como pasan en flujo perpetuo las aguas de un río, la oración no sea periódica, no retorcida, ni violenta [...] que parezca que corre parejas con los mismos sucesos».[63] Cieza mostró querer estar en esa misma línea cuando afirmó:

> Y creed los que esto leyéredes, que en lo que escribo, antes dejo mucho de lo que sé que más pasó, que no añadir tan sola

[62] Varios autores piensan que en un momento, a partir de su paso al Perú, Cieza comenzó a trabajar para el presidente Pedro de la Gasca quien lo habría incluso nombrado cronista oficial. Aunque la relación con la Gasca es clara, las afirmaciones de que Cieza recibió pago por su trabajo o que fue efectivamente nombrado cronista oficial no están suficientemente probadas.

[63] Vives, 785-786.

> una palabra de lo que no fue; y esto los varones buenos y honrados sin saberlo lo alcanzarán y conocerán al ver la humildad y *llaneza de mi estilo, sin buscar filaterías, ni vocablos peregrinos ni otras retóricas que contar la verdad con sinceridad; por*que para mí tengo que el buen escribir debe ser como razonar uno con otro y como se habla y no más.[64]

Su manera de referirse al estilo de la historia como moderado, que es la idea expresada por Cicerón y Vives, es compararlo con el lenguaje normal de la reflexión y conversación. Al mismo tiempo, la cita anterior muestra como Cieza entiende que existe una estrecha relación entre la disciplina (la historia), su objeto (la verdad), y la manera de expresarlo (el estilo). Se percibe que, para el cronista, no sólo debemos asociar la historia con la narración de lo verdaderamente ocurrido, sino también con un estilo. Y este estilo, apropiado para la historia, se define como llano. La misma idea aparece en más de una oportunidad: «Y esto haré siempre para satisfacer al lector con la verdad, porque yo no tengo otro ornato ni elocuencia —ni lo quiero— ni para semejantes escrituras es menester».[65] De manera que el estilo al alcance de cronistas como Cieza es presentado como una suerte de no estilo, ideal para no interponerse en la narración de la verdad y, en cambio, la práctica de un estilo particular (especialmente uno lleno de ornato) adquiere un sentido negativo por la posibilidad de alterar el relato y con ello la verdad. Esto se debe a que, en la posición adoptada por Cieza y otros cronistas en su situación, en última instancia cualquier estilo debía estar supeditado al objetivo de escribir la verdad que es la que sustenta el relato, un axioma que Cieza atribuye a Cicerón:

> [...] en el curso de nuestra historia no busco estilo subido ni adornado de ornato, pues conozco mi facundia cuán poca es y

64 CP3, VII, 24.
65 CP3 LII, 159.

> mi mano ser muy escabrosa, pero al menos me parece decir la verdad. Con la cual satisfago bastantemente mi honor, allegándome a la sentencia de Tulio [Cicerón], que dice que para escribir [historia] no es menester orar [oratoria], ni más que componer la escritura cierta y verdadera.[66]

Una presentación paradigmática del estilo llano, parte de una narración centrada en el testigo de vista como base de la autoridad del relato, es la que hizo el cronista Bernal Díaz del Castillo. Díaz del Castillo rehuyó a la tarea de escribir un preámbulo a su crónica, precisamente, porque era el espacio en el que la tradición requería un despliegue de retórica. En las pocas líneas que anteceden el inicio de la narración explicó:

> Habiendo notado como los muy afamados cronistas antes de comenzar a escribir sus historias hacen primero su prólogo y preámbulo con razones y retórica muy subida para dar luz y crédito a sus razones, para que los curiosos lectores que las leyeren tomen melodía y sabor de ellas, y yo, como no soy latino, no me atrevo a hacer preámbulo ni prólogo de ello [...] y para poderlo escribir tan sublimadamente como es digno, fuera menester otra elocuencia y retórica mejor, que no la mía. Más lo que yo oí y me hallé en ello peleando, como buen testigo de vista, yo lo escribiré, con la ayuda de Dios, muy llanamente, sin torcer a una parte ni a otra.[67]

Al comentar la concepción de verdad en la historiografía, Walter Mignolo ha llamado la atención sobre las modalidades *de dicto* y *de re*. Esto es, la posibilidad de que el valor de verdad pueda atribuirse tanto a la narración (*de dicto*), como a los hechos pasados o presentes (*de re*).[68] Consideremos al respecto la siguiente afirmación de Cieza: «Y si no va escrita

66 CP4 (Quito) CXXXVII, 413.
67 Díaz del Castillo, 33.
68 Mignolo 1981: 369.

esta historia con la suavidad que da a las letras la ciencia, ni el ornato que requeriría, va al menos llena de verdades».[69] Según estas líneas el valor de verdad se sustenta en la modalidad *de re*, porque lo verdadero son los hechos narrados.

En todo caso, en la época de Cieza —tal como recuerda Mignolo— el criterio de verdad no se apoyaba normalmente en consideraciones lógico-semánticas sino en criterios pragmáticos, como lo expresaba Cabrera de Córdoba con «Es la historia narración de verdades por hombre sabio, para enseñar a bien vivir».[70] Ya hemos visto como Cieza es consciente de no calificar como hombre sabio, aunque no tiene duda del valor ejemplar de su narración. Frente a su falta de status, sin embargo, el cronista se preocupó por demostrar su situación favorable de testigo de vista y la calidad y variedad de sus fuentes de información y el esfuerzo puesto en conseguirlas. Sus reflexiones y confianza en una narración «llena de verdades» surgen como consecuencia de su investigación sobre los sucesos en el Perú y la realidad americana. Así resulta revelador que, llegado el momento, el cronista pueda referirse a sí mismo diciendo: «Yo seré escritor verdadero».[71] Aquí la verdad ya no se identifica con los hechos o con la narración sino con el cronista. El hombre sabio es reemplazado por el escritor verdadero. El proceso para dar autoridad a su relato (a través de la modalidad *de re*) ha revertido en el origen de la narración: el escritor. La autoridad moral del hombre sabio es reemplazada por la autoridad del testigo e investigador de los acontecimientos. Se trata de una nueva autoridad moral que no se basa en el prestigio social o intelectual del autor sino en su compromiso con la escritura de la historia.

[69] CP1, proemio del autor, 13.

[70] Citado por Mignolo 1981: 369.

[71] CP (Salinas) LXXXVII, 372. Se refiere específicamente a que no ocultará las malas acciones de los españoles con lo que la autoridad moral del narrador queda establecida.

Texto y lectores

Lo anterior no debe llevar a la conclusión de que Cieza se limitó y contentó con recopilar los hechos y acumularlos en su crónica, resignado por su falta de retórica. En realidad, la declaración de falta de retórica del cronista no debe entenderse como la ausencia total de retórica sino como el no estar al nivel de los modelos. Es obvio, por ejemplo, que Cieza diseñó una estructura general para la narración de la historia del Perú que fue luego adoptada por otros historiadores (la periodificación: incas, descubrimiento y conquista, guerras civiles). Así mismo, el cronista tuvo un cuidado especial por ofrecer a sus lectores una narración ordenada que tiene presente la dificultad de mantener un orden cronológico y la simultaneidad de acciones en el espacio. Consideremos al respecto el siguiente párrafo:

> No me culpe el lector porque hago digresión en las guerras civiles por contar otros acontecimientos. Si miran solamente a mi intención no me culparán, pues las cosas que pasaron entre una guerra y otra particularmente no se podrían contar, ni la historia sería sino una confusión sin orden. Y pues teniendo el libro en las manos pueden ver lo que más les agradare, no finjan que yo ignoro que guerra y conquista de indios no es cosa decente juntarla con las civiles, más no podría concluir con el orden que en mis libros llevo.[72]

En el proemio Cieza propuso una organización cronológica pero que también era temático-cultural de su narración, separando los relatos sobre los nativos de aquellos sobre los españoles, sin dudar de que la parte importante era la historia de los cristianos. Por esta razón, me parece interesante la observación del cronista en el párrafo anterior, porque revela el problema de narrar ajustándose a una estricta separación temático-cultural.

[72] CP4 (Salinas) LXXVIII, 339.

Frente al dilema, es significativo que decidió dar prioridad a una estructura más compleja para su texto, optando por un orden narrativo que ofrece la presentación de acciones simultáneas en el tiempo aunque distantes en el espacio, por encima de una narración basada en criterios de prestigio temático exclusivamente. Creo que se trata de una decisión motivada por el deseo de una representación mimética de la historia. Pero ésta era una decisión que demandaba una atención especial del escritor en la construcción de su texto. Cieza se sintió agotado en más de una oportunidad frente a la tarea, pero parecía seguro de que este esfuerzo contribuía a una experiencia de lectura exitosa:

> Muchos fueron los acontecimientos que pasaron en este reino en el tiempo de que vamos escribiendo, y verdaderamente, si en otras partes de esta escritura me he visto fatigado en poderlos comprender y poner de esta manera que se entiendan, no con menos fatiga me hallo ahora, pues hemos de contar lo que sucedió en Tierra Firme y pasaba en la Ciudad de los Reyes, y de lo que hicieron otros capitanes, con lo que más pasó en la ciudad de Quito. La confianza que he tenido en Dios nuestro Señor que me ha de ayudar, tengo ahora y tendré siempre, y así, con su divina ayuda, a ratos escribiremos lo uno y a ratos lo otro, de manera que sin que falte nada concluyamos lo comenzado, y por el orden de los capítulos podrá el lector hallar lo que quisiere y leer lo que más le agradare.[73]

Aunque el relato se hace complicado de escribir, Cieza está pensando en sus lectores al ordenar y titular los capítulos. De hecho, el cronista propone varias posibilidades de lectura: de principio a fin, o siguiendo el hilo de un relato particular a lo largo de los capítulos correspondientes.

Otro aspecto que destaca en las citas anteriores es la conciencia, por parte del escritor, de la futura materialidad del

[73] CP4 (Quito) CCXXXVII, 797.

texto (el libro) y la presencia de un lector, como parte del acto comunicativo en el que su escritura es el punto de partida. Mientras escribe, Cieza imagina a sus lectores eligiendo pasajes del texto («teniendo el libro en las manos pueden ver lo que más les agradare») y formándose una opinión sobre el escritor, opinión a la que Cieza se adelanta («no finjan que yo ignoro»). Se trata, a mi modo de ver, de un autor que comparte con el lector su experiencia de escritura. Es una característica complementaria a la del investigador que revela todas sus fuentes. Así como el autor expone sus recursos de historiador, también comparte su experiencia de escritura con sus lectores.

Otro ejemplo de esa intención de conexión con su audiencia puede apreciarse en uno de los cambios de espacio en su narración (Sevilla a Cartagena), al prevenir al lector de la siguiente manera: «Para en lo uno y para en lo otro será menester que el lector tenga atención, pues yo la tuve para escribirlo con tanto trabajo de mi espíritu».[74] Se trata aquí de una llamada de atención al lector para hacerlo cómplice de los retos del proceso de escritura-lectura. También, el razonamiento del cronista sobre su vínculo con el lector se proyecta en el tiempo, «mi escritura no se hace solamente para dar contento a los presentes, sino para satisfacer a los que han de nacer en el futuro».[75] Es esa conciencia de la escritura como legado permanente la que permite que el escritor se dirija a nosotros en un futuro incierto y, por eso mismo, su compromiso y responsabilidad de historiador, en la que tanto se esforzó, gana en estatura.

A pesar del enorme trabajo que significó la escritura de la crónica, Cieza se sintió muy motivado por la oportunidad de escribir sobre acontecimientos que juzgaba de excepcional importancia para la historia del reino del Perú y de los espa-

[74] CP4 (Quito) CLXXXIX, 594.
[75] CP4 (Quito) CXXXVII, 412.

ñoles en general. Y, si en algunos momentos se sintió abrumado por el objetivo que él mismo se había propuesto, al menos hay una ocasión en que su entusiasmo por los grandes sucesos de la época lo llevaron a declarar que le gustaría escribir también sobre la historia de Nueva España.[76]

No debe quedar duda en ver a Cieza como un autor sinceramente entregado a la escritura de la historia. Si durante su periodo en las gobernaciones de Cartagena y de Popayán fue sobre todo un conquistador, su paso al reino del Perú significó también una mayor dedicación a su labor de cronista. Cieza asumió ambos compromisos como parte de su identidad y afirmó que «ni las asperezas de tierras, montañas y ríos ya dichos, intolerables hambres y necesidades, nunca bastaron para estorbar mis dos oficios de escribir y seguir a mi bandera y capitán».[77] En su dedicatoria al Príncipe Felipe, Cieza considera que con su obra se propuso, al igual que en sus descubrimientos y conquistas, «hacer [...] a Vuestra Alteza algún señalado servicio».[78] Y así es reconocido por el Príncipe en el texto de la licencia de impresión:

> [...] y para nos más servir, además de los antes dicho [descubrimientos y conquistas], os ocupasteis en escribir y ordenar un libro que trata de la descripción de las provincias del Perú, y de la fundación de ciudades y pueblos de ellas, y ritos y costumbres de los indios naturales de las dichas provincias. En que habéis gastado mucho tiempo, pasando grande trabajo, así

[76] «y después de pasado esto, el Presidente [la Gasca] escribió sus cartas al ilustrísimo y muy prudente varón don Antonio de Mendoza, virrey del reino de la Nueva España, del cual es cabeza la soberbia México, ciudad ilustrada en este imperio y famosa por sus moradores y por haber sido ganada por el capitán don Hernando Cortés, que fue el primer capitán que puso banderas españolas en ella. Si yo pudiera dar alguna noticia de aquellas partes, yo lo haré, porque grandemente lo deseo». CP4 (Quito) ccxxvi, 745-746.

[77] CP1, dedicatoria, 7.

[78] CP1, dedicatoria, 6.

> en andar por las dichas provincias para mejor hacer la dicha descripción, como en ordenar y escribir el dicho libro.[79]

De manera que su reconocimiento como conquistador y cronista —un hombre de armas y letras— se inició con la publicación de su libro y se extiende hasta hoy.

III

Viajero

Antes que los manuscritos que hoy conocemos reaparecieran el siglo pasado, el conocimiento de la obra de Cieza se basó mayormente en la Primera Parte de su crónica; y, durante todo ese tiempo, el llerenense fue para muchos de sus lectores un viajero y cosmógrafo del Nuevo Mundo.

Se supone que Cieza entró en América por Cartagena de Indias, pero el itinerario de su crónica empieza en la ciudad de Panamá, lugar que habría visitado posteriormente. El resto de la narración de su viaje permite comprobar que, si bien hay coincidencias entre el itinerario biográfico y el itinerario narrativo, su relato es sobretodo una construcción a posteriori de un itinerario narrativo al servicio de una presentación geográfica y simbólica del paisaje del reino. Cieza mismo explicó el plan de su itinerario narrativo:

> Y porque sin contar las ciudades que se poblaron y fundaron en el Perú, se fundó y pobló la ciudad de Panamá en la provincia de tierra firme, llamada Castilla del Oro. Comienzo por ella, aunque hay otras en este reino de más calidad. Pero lo hago porque al tiempo que el reino se comenzó a conquistar, salieron de ella los capitanes que fueron a conquistar el Perú y los primeros caballos y lenguas, y otras cosas pertenecientes a las conquistas. Por esto, hago principio en esta ciudad, y después

[79] CP1, documento inicial, 3.

> entraré por el puerto de Urabá, que cae en la provincia de Cartagena, no muy lejos del gran río del Darién, donde daré razón de los pueblos de indios y las ciudades de españoles que hay desde allí hasta la villa de Plata y asiento de Potosí, que son los fines del Perú por la parte del sur.[80]

Los lugares simbólicos de Panamá y de Potosí son los dos extremos del itinerario narrativo: el origen de la expedición conquistadora y el objeto del deseo son una clave de que el relato no es sólo una descripción del paisaje americano sino una construcción narrativa cuidada. Panamá es asimismo el punto de partida de la primera sección de la Primera Parte: el derrotero de los puertos desde Panamá hasta Chile. Por su lado, a Potosí no sólo se le dedica el capítulo más largo de la crónica sino también un grabado especial que tiene el doble del tamaño de todos los otros y trae además anotaciones específicas de las vetas de plata. Una segunda sección la comprende el territorio de la gobernación de Popayán, y una tercera sección, los caminos —de la costa y de la sierra— por el reino del Perú.

Un aspecto que queda claro desde el principio, con el derrotero de los capítulos iii, iv y v, es la idea de que el itinerario narrativo de Cieza se ofrece como una guía para futuros viajeros. Se trata entonces de un texto que revela una dimensión pragmática hasta ahora poco reconocida por la crítica, pero sí aprovechada por una serie de investigadores de la geografía americana. Además de la guía de navegación por la costa del Pacífico, el texto ofrece explicaciones como la siguiente:

> Todo lo que hay desde este río hasta unas montañas, de que luego haré mención que se llama Abibe, es llano pero lleno de muchos montes y espesas arboledas y de muchos ríos. La tierra está despoblada junto al camino, por haberse los naturales retirado a otras partes alejadas de él. Todo lo más del camino

[80] CP1, II, 27.

> se anda por ríos, por no haber otros caminos por la grande espesura de la tierra. Para poderla caminar, y pasar seguramente las sierras sin riesgo, han de caminarlo por enero, febrero y marzo y abril. Pasados estos meses hay grandes aguas y los ríos van crecidos y furiosos y, aunque se puede caminar, es con gran trabajo y mayor peligro. En todo tiempo los que han de ir por este camino, deben llevar buenos guías que sepan atinar a salir por los ríos.[81]

Conviene no caminar por estos llanos a los hombres nuevos en la tierra, si no fuere con buenos guías que los sepan llevar por los arenales.[82]

Las indicaciones de Cieza no se limitan a las posibles adversidades del terreno o al mejor momento del año para enfrentarlas; también tiene consejos sobre los peligros de ciertos naturales, o sobre las posibilidades de dieta con recursos extraños a los europeos. En suma, el texto debía servir de consulta a otros viajeros, a «los que han de ir», «a los hombres nuevos», que quisieran aventurarse en esas tierras.

Una de las primeras lecturas de la *Crónica del Perú* que asumió plenamente la interpretación de Cieza como viajero fue la primera traducción al inglés, hecha por el capitán John Stevens (Londres 1709). La edición y traducción, lejos de perfecta —como ha señalado Pedro León— fue hecha para difundir la crónica dentro de una colección de textos de viajes y descubrimientos en todas partes del mundo, y ofrecida en entregas mensuales a los lectores.[83] Lo que me resulta claro de la edición de Stevens es su intención por orientar la crónica de manera definitiva hacia el género de la narrativa de via-

[81] CP1, IX, 47.

[82] Cp1, LXVII, 205.

[83] Aparte de la edición por entregas hubo otra edición en conjunto. En el ejemplar que he consultado de esta última hay seis grabados que ilustran el texto. Para un comentario de la traducción y cotejo de los textos véase León 1971: 227-237.

jes, lo que se aprecia desde el título: *The Seventeen Years Travels of Peter de Cieza Trough the Mighty Kingdom of Peru, and the large Provinces of Cartagena and Popayan in South America: From the City of Panama, on the Isthmus, to the Frontiers of Chile.*[84] La edición de Stevens resume y corta el texto de Cieza en busca de organizar una narración centrada en el viaje, y por eso se deshace de lo que le debieron parecer eventos repetitivos o no apropiados. En la dedicatoria del texto, Stevens identifica totalmente su edición de la crónica con un relato de viajes y explica su interés para los lectores:

> La humanidad conoce tan bien la utilidad de las obras de esta naturaleza, me refiero a las de viajes, que es del todo innecesario dedicarme a convencer a nadie de las ventajas que obtenemos de ellas; nada más encomiable en un caballero que conocer y discurrir con propiedad de la situación, constitución y producción de otros países; nada más beneficioso para el mercader que comprender qué mercancías quieren y qué tienen de sobra; y nada más provechosamente entretenido para todos que informarse de las variadas y raras actitudes, costumbres, leyes, religiones, hábitos, y todos los otros particulares de las muchas partes del mundo en que vivimos.[85]

[84] Los viajes que durante diecisiete años hizo Pedro de Cieza a través del fabuloso reino del Perú, y las enormes provincias de Cartagena y Popayán en América del Sur: desde la ciudad de Panamá, en el istmo, hasta la frontera con Chile.

[85] Stevens 1709, dedicatoria. «Mankind is so well aquainted with the usefulness of works of this nature, I mean of travels, that it is altogether needles to endeavour to convince any one of the advantages we reap by them; nothing being more commendable in a gentleman, then to know, and discourse well of the situation, constitution and product of other countries; nothing more beneficial to a merchant, than to understand, what commodities they want, and what they have to spare; and nothing more profitable entertaining to all sorts, than to be inform'd of the various and strange manners, costums, laws, religions, habits, and all other particulars of the several parts of this world we live in».

Clements Markham, el segundo traductor al inglés, conservó el título de «Travels» para la Primera Parte, aunque no omitió o resumió el texto como lo había hecho Stevens.

También en ediciones españolas posteriores a la primera de 1553, la crónica ha sido editada dentro de colecciones de viajes, por ejemplo: «Los grandes viajes clásicos», aunque ha conservado a su vez el título de crónica. Naturalmente varias de estas ediciones han agregado lo que parecía un complemento obvio: un mapa, construido a partir del itinerario narrativo.

Marcos Jiménez de la Espada, el intelectual español que ayudó a la publicación de la obra de Cieza, tenía un ejemplar de la *Crónica del Perú* en su expedición científica a América. Así mismo, llevó un ejemplar de la crónica en sus viajes el estudioso italiano Antonio Raimondi, que luego publicaría una obra titulada *El Perú*. Esta predilección por la crónica de Cieza por parte de esos viajeros y científicos del siglo pasado cobra pleno sentido con la reciente afirmación del geógrafo Karl Butzer: «El relato de Cieza compite con las geografías regionales del siglo XIX».[86] La crónica de Cieza viajó también en la mochila del arqueólogo y motociclista John Hyslop, que estudió los caminos incaicos.[87] Poco a poco se han ido reconociendo en la obra de Cieza sus méritos de viajero y observador del medio ambiente, entre ellos, el haber sido el primero en describir el Perú en sus tres regiones naturales (como se sigue enseñando hoy desde la instrucción escolar); el primero en reflexionar sobre el fenómeno de una costa donde no llueve (junto con la primera alusión a la garúa); el primero en asociar estructuras políticas y sociales de la población indígena al medio geográfico en que se desarrollaron.

[86] Butzer 1992. «Cieza's account rivals the regional geographies of the nineteeth century». Butzer también destaca el texto de Cieza sobre otras descripciones geográficas del siglo XVI.

[87] Hyslop, John. *The Inka Road System*. Orlando: Academic Press, 1984.

La cita de Stevens me parece interesante también porque destaca otro aspecto pragmático de la crónica de Cieza, a saber, su valor como guía para posibles incursiones mercantiles. No sólo se trató de un texto que pudo servir a otros conquistadores y que incentivó y sirvió a viajeros e investigadores de varias épocas, también constituyó una evaluación del nuevo territorio que pudo prevenir o alentar negocios. Esta era una información muy valiosa, sobre todo en el momento en que fue publicada la Primera Parte, cuando un periodo de calma política anunciaba el restablecimiento de una vida comercial dinámica en el reino. Este conocimiento, adquirido a lo largo de su periplo americano, debió ser atractivo a mercaderes como Juan de Llerena, a cuyo clan se unió Cieza a su regreso a España.

El camino que siguió como viajero lo dictó, según Cieza, la propia curiosidad y el deseo de revelar todo lo posible del Nuevo Mundo a sus futuros lectores: «Y de este pueblo de Urabá hasta la Villa de Plata, que son los fines del Perú, anduve yo, y me apartaba por todas partes a ver las provincias que más podía, para poder entender y notar lo que en ellas había [...] y de esto los lectores reciban mi voluntad».[88]

Sin embargo, no se trató solamente de describir un paisaje espectacular y extraño, como suele explicarse el interés de Cieza. En mi opinión, lo que más interesaba al cronista era dar cuenta del estado de transformación de ese paisaje en proceso de «civilizarse». Por eso me parece importante tener en cuenta, como uno de los ejes interpretativos de la Primera Parte, el itinerario narrativo en tanto relato de la fundación de las ciudades. Lo interesante es ver cómo este itinerario narrativo le permite al autor ir visitando y presentando las ciudades del Nuevo Mundo.

En esta lectura, la Primera Parte es la narración del asentamiento de la sociedad y cultura española en América, en-

[88] CP1, IX, 47.

tendido como una etapa de un proyecto colonial en marcha. (Su contraparte, la tarea de la evangelización de los nativos, está también evaluada por Cieza en otro lugar de la crónica). El viaje de Cieza sirve entonces para proclamar este acontecimiento y constituye, vicariamente, la supervisión imperial sobre el nuevo reino. Ya Raúl Porras Barrenechea había notado el interés de Cieza por el nuevo paisaje urbano de esta manera: «Se deleita describiendo, con su pluma monocorde, los valles costeños transformados por las plantas y árboles trasplantados de España y el brote cristiano y occidental de las nuevas ciudades en las que el campanario del templo románico o gótico y la cruz reemplazan a la silueta en alud de la huaca indígena y al ídolo de palo ensangrentado».[89] No significa esto que Cieza no admirara la naturaleza americana o lo construido por las sociedades nativas. Considérese, por ejemplo, este interesante pasaje en que el cronista promueve la conservación de la arquitectura prehispánica: «me parece a mí que se debería mandar, so graves penas, que ni los españoles ni los indios acabasen de deshacerlos. Porque estos dos edificios son los que en todo el Perú parecen fuertes y más de ver. Y andando los tiempos, podrían aprovechar para algunos afectos».[90] Pero su admiración del paisaje americano a lo largo del texto no debe confundirse con una negación de su conceptualización del mundo, donde la fundación y florecimiento de la ciudad de la tradición occidental era el destino deseado.

Al comenzar su itinerario narrativo con Panamá, Cieza se excusó de no ocuparse de una ciudad de más calidad. Pero el cronista reemplazó un orden jerárquico por el valor simbólico de Panamá como ciudad-origen de la empresa civilizadora. El resto del itinerario narrativo se organiza en torno a

[89] Porras 1955: 21.
[90] CP1, LXXIII, 218. Parece una predicción sobre la función educativa y turística de nuestros tiempos.

rutas donde las ciudades son el centro del relato. Así por ejemplo, la primera etapa del itinerario describe el paso de la ciudad de San Sebastián a Antioquia, y de allí a Ancerma, Arma y Cartago. Luego viene la ruta de Cali, Popayán y Pasto. Más adelante la ruta está formada por San Miguel, Trujillo y Los Reyes. Finalmente el camino seguirá por la sierra. Son las ciudades las que marcan los hitos del camino y se convierten en el objetivo de cada etapa del trayecto. Entre ciudad y ciudad, el cronista describe la geografía y pueblos nativos pero, en mi opinión, se trata de un complemento supeditado a la ciudad. Es decir, estamos ante el relato de los recursos naturales que sirven para evaluar los logros, fracasos o posibilidades económicas de las distintas ciudades. El relato debe leerse —sin agotarse en esta lectura— considerando una implícita primacía del naciente urbanismo: el resto, la naturaleza que rodea a las nuevas poblaciones, cobra importancia y relevancia como entorno que define las cualidades geográficas y económicas de las ciudades, basándose, por ejemplo, en su capacidad para reproducir los productos y condiciones que permitan un estilo de vida similar al de las ciudades españolas. Véase como ejemplo la descripción del entorno de la ciudad de Huánuco:

> El sitio de esta ciudad de León de Huánuco es bueno y se tiene por muy sano y alabado, por pueblo donde hace muy templadas noches y mañanas. Y adonde, por su buen temple, los hombres viven sanos. Se cogen en ella trigo en gran abundancia, y maíz. Se dan viñas, se crían higueras, naranjos, cidras, limones, y otras frutas de España de las que se han plantado. Y de las frutas naturales de la tierra hay muchas y muy buenas. Y todas las legumbres que de España han traído. Además hay grandes platanales. De manera que él es un buen pueblo y se tiene la esperanza que será cada día mejor.[91]

[91] CP1, LXXX, 233.

Y también, el comentario general de Cieza sobre las posibilidades del reino:

> Y algunos lugares de este reino, como los llanos y valles de los ríos y la tierra templada de la serranía, son muy fértiles, pues los trigos se crían tan hermosos y dan fruto en gran cantidad. Lo mismo hace el maíz y la cebada. No hay pocas viñas en los términos de San Miguel, Trujillo y Los Reyes, y en las ciudades del Cusco y Huamanga y en otras de la serranía comienza ya a haber. Y se tiene gran esperanza en hacer buenos vinos. Naranjales, granados y otras frutas, todas las hay de las que han traído de España, como las de la tierra [...] Y en fin, gran reino es el del Perú: y el tiempo andando será más, porque se habrán hecho grandes poblaciones adonde hubiere aparejo para hacerse.[92]

La grandeza del reino aparece anticipada en la medida que la gesta civilizadora —simbolizada por las ciudades— continuará extendiéndose por el territorio. Así, la descripción detallada de Cieza, identifica las posibilidades y dificultades de la empresa. El éxito de las frutas y verduras de España garantizan que el lugar es bueno. Más adelante, Cieza nota la falta de olivos, «que después del pan y vino es lo más principal», pero no duda que trayendo unos injertos, «se harán tan grandes montañas de ellos como en el Ajarafe de Sevilla».[93]

Una lectura de la iconografía del texto confirma, a mi entender, la importancia del tema de las ciudades. De los doce grabados originales que aparecen en la Primera Parte, cuatro de ellos se repiten varias veces a lo largo del texto. Las imágenes de esos cuatro grabados muestran lo siguiente:

> Un hombre dirigiendo la construcción de edificios (variante a).
> Un hombre dirigiendo la construcción de edificios (variante b).
> El demonio interactuando con los nativos.
> Personas en templos prehispánicos.

[92] CP1, CXIII, 297-298.
[93] CP1, CXIII, 298.

Los otros ocho grabados, que sólo aparecen una vez, muestran lo siguiente:

Sacrificio al demonio.
Inca con los brazos abiertos.
Persona con esmeralda en las manos.
Castigo divino a gigantes.
Imagen del Cusco.
Imagen del lago Titicaca.
Imagen del cerro Potosí.
Imagen de un rebaño de llamas.

Los grabados que aparecen una sola vez ilustran pasajes específicos del texto: por ejemplo, la imagen del Cusco cuando la narración habla del Cusco. Por su parte, los grabados que se repiten ilustran dos temas que cruzan la totalidad del relato: la fundación y desarrollo de ciudades, y los templos y la religión de los nativos.

Los dos grabados sobre la construcción de ciudades son claras variantes de un mismo tema y son las imágenes que más se repiten en el texto. Sumadas sus repeticiones constituyen la mitad de todos los grabados que aparecen en la crónica. (La edición de Amberes de 1554, en la que los grabados son copias de los grabados de la edición de 1553, edita un número similar de grabados y conserva las proporciones mencionadas).[94] No se conoce al autor de los grabados y es claro que quienquiera que fuese trabajó con una iconografía europea como modelo de sus dibujos. No son grabados que

[94] Moffit y Sebastián, 217-230 comentan los grabados de la edición de Amberes, sin advertir, al parecer, que se trata de copias de la edición de Sevilla. Según los autores, una razón importante del éxito de la crónica de Cieza son los grabados. Aunque me parece una afirmación difícil de probar, es claro que a Cieza le pareció un elemento importante que quiso incluir y repetir en sus ediciones.

destaquen por su belleza, pero su presencia y distribución en el texto refuerzan el mensaje de acción civilizadora de las ciudades, en el itinerario narrativo que Cieza construye para sus lectores.[95]

[95] Dado el grado de atención que puso Cieza en la publicación de su texto, es posible suponer que los temas y cantidades de las ilustraciones fueran sugeridas o aprobadas por el propio cronista.

Capítulo 2
Edición y Recepción de la Crónica

I

La Primera Parte *va a la imprenta*

La primera edición de la Primera Parte de la *Crónica del Perú* fue impresa en Sevilla en 1553.[1] La impresión estuvo a cargo del sevillano Martín Montesdoca y tuvo un tiraje de mil cincuenta ejemplares; se trata de una edición tamaño folio, muy bien cuidada.[2] La carátula, a dos colores, muestra en negro un grabado del escudo de armas del príncipe Felipe. El decorado a los bordes combina tinta roja y tinta negra. El título, bajo el grabado y escrito en rojo, dice:

PARTE PRIMERA
Dela chronica del Peru. Que tracta la demarca
cion de sus prouincias: la defcripción dellas. Las
fundaciones de las nueuas ciudades. Los ritos y coftumbres de los
indios. Y otras cofas eftrañas
dignas de fer fabidas. Fecha por Pedro d' Cieça
de Leon vezino de Seuilla.
1553
Con priuillegio Real

[1] Sobreviven varios ejemplares de esta primera edición. He tenido a la vista la que se encuentra en la colección de libros raros de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos.

[2] Así consta en el contrato de impresión celebrado entre Cieza y Montesdoca con fecha del 6 de octubre de 1552. Este contrato fue publicado por Maticorena (1996) como parte de la edición de la PUC de la Primera Parte de la crónica.

Los interiores van impresos en tinta de color negro. La letra, según el contrato de impresión, debía ser la misma que la «letra en que está impresa la Doctrina grande del doctor Constantino, que sea clara y limpia y llena de tinta».[3] El texto se distribuye en dos columnas por página y está acompañado por doce diferentes grabados pequeños (algunos se repiten hasta dar un total de 41 grabados).[4] La primera letra con que comienza cada capítulo es también una viñeta decorativa. La impresión es prueba de la capacidad económica de Cieza ya que pocas crónicas de la época tienen la calidad de esta primera edición.

Antes me he referido al compromiso del escritor con su oficio de historiador, es importante notar que ese compromiso se extiende a una clara conciencia de su responsabilidad, como autor, del cuidado de la edición de su obra. Además de especificar el tipo de letra que quería para su texto, Cieza estipuló en el contrato de edición que el impresor estaba obligado a «poner las letras y partes conforme a la ortografía, aunque esté mal escrito en el original y que ha de ir conforme al original que me dieres y, sino fuere, que a mi costa yo [el impresor] lo vuelva a hacer».[5] La prohibición de alterar el texto, incluso a costa de mantener errores de ortografía del autor, que el impresor pudiera corregir fácilmente, demuestra la clara voluntad de Cieza de mantener la total responsabilidad por el contenido.

En el testamento puede observarse una medida similar de control, cuando Cieza se refiere al futuro de sus textos sobre las guerras civiles. El cronista dejó instrucciones para que, pasados los quince años que debían permanecer encerrados

[3] CP1, nota de Maticorena, L.

[4] Todos los grabados miden 7.5 x 7.3 cm y caben en una de las dos columnas de la página, antecedidos o seguidos del texto, salvo el del cerro Potosí que mide 11 x 15 cm.

[5] CP1, nota de Maticorena, L-LI.

en un monasterio, los manuscritos se entregaran a alguna persona docta para que los corrigiese «Y, de lo que le pareciere que se debe [corregir], quitar de lo que fuese superfluo en la dicha obra, sin añadir nada en lo que está escrito. Y en lo que queda por escribir, conforme a las relaciones que están en el dicho escritorio, pueda proseguir por el orden que le pareciese, dando razón hasta dónde halló escrito y dónde comenzó él a escribir».[6] Con ambas medidas, especialmente el cuidado sobre la clara distinción de autoría sobre el contenido, Cieza quería asegurar la integridad de su texto. Lo que se puede apreciar es la importancia que puso Cieza en que la transmisión textual reflejara su compromiso de historiador.

La conciencia de su responsabilidad de autor se manifiesta inclusive luego de la impresión del texto, en la fe de erratas que aparece impresa debajo de la «Tabla de los capítulos contenidos en esta crónica» (lo que sugiere una vigilancia de Cieza sobre la mayoría del proceso). Entre la veintena de errores que identifica el autor, destaca el que se refiere a uno de los grabados que ilustran la crónica. Cieza anota que: «está el dibujo del sacrificio contrario de como había de ir, y fue por cierto descuido, y por la misma causa están los indios dibujados con vestido, habiendo de estar desnudos. La historia lo declara, a ella me remito».[7] Por un lado esta declaración nos dice que Cieza no consideró los grabados como decorados arbitrarios sino que debían corresponder a la realidad descrita en el texto; nuevamente su compromiso de historiador sale a relucir. Por otro lado, la cita presenta un primer momento en que el texto (incluso antes de su forma terminada en libro) ejerce su autoridad sobre otro elemento de comunicación, el grabado, estando ambos destinados a conformar el contenido final. Esto me parece interesante porque sugiere cómo espera el autor que funcione su crónica en la esfera pública, es

6 Apéndice B.
7 CP1, proemio del autor, 23.

decir, como autoridad sobre la historia narrada. Así como el autor se remite al texto para corregir la imagen, el lector deberá remitirse al texto para obtener la versión correcta de la historia. Esta aspiración permite entender su preocupación —hasta el detalle— por el control de la transmisión textual.

Libros de esta primera edición se distribuyeron, según consta en el testamento de Cieza, a través de al menos seis libreros distintos. Fueron vendidos, además de Sevilla, en Córdoba, Toledo y Medina del Campo. El cronista no descuidó tampoco el mercado americano, pues hay mención de que ejemplares de la crónica fueron enviados a Santo Domingo y Honduras.[8]

La crónica debió tener una buena acogida porque al año siguiente, 1554, se publicaron dos o tres ediciones más en Amberes. Sin embargo, se trata de ediciones más sencillas, en octavos, aunque también llevan ilustraciones. Al menos una de las ediciones reemplaza la «Tabla de capítulos» por una «Tabla de nombres y lugares».[9] A partir de 1555 y hasta 1576, aparecieron algunas ediciones en Italia (una en Roma y varias en Venecia). Ninguna de las ediciones italianas que he te-

[8] Es posible que entre los libros a los que se refiere Cieza en su testamento se incluyan ejemplares de las, al menos, dos ediciones posteriores publicadas en Amberes en 1554. Para ello, sin embargo, estas ediciones y su distribución tendrían que haber ocurrido antes de la muerte de Cieza, acaecida el 2 de julio de ese año. El testamento no hace mención específica de los impresores en Amberes y sí del impresor sevillano, ver apéndice B.

[9] Una de las ediciones de Amberes tuvo dos editores, Jean Bellèr (Juan Bellero) y Jean Steelsio (Juan Steelsio), de ahí que se pueda contar como una o dos ediciones. El primero hizo imprimir con los libros que le correspondían un mapa, que no aparece en los ejemplares del segundo editor. La impresión estuvo a cargo del impresor Juan Lacio. La otra edición fue la de Martín Nucio. Véase León, 209-210. He consultado uno de los ejemplares de la edición de Juan Steelsio en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos. Los grabados (5 x 6.5 cm), 12 originales y 40 reproducciones en total, son copias de los grabados de la primera edición, muy parecidos salvo algunos pocos detalles.

nido a la vista trae grabados, y todas eliminaron la dedicatoria de Cieza y colocaron otra.[10]

La Primera Parte *leída y aprovechada por otros cronistas*

En la segunda mitad del siglo XVI y a principios del XVII, la Primera Parte de la crónica fue aprovechada por otros cronistas de Indias. Entre ellos Bartolomé de Las Casas, Inca Garcilaso de la Vega y Antonio de Herrera y Tordesillas.[11] Para estos tres cronistas el texto de Cieza constituyó una fuente de información valiosa pero, como era de esperarse, fue utilizada no sólo para recabar datos y relatos sino que también les sirvió para avanzar interpretaciones históricas particulares.

Un caso de cómo aprovecharon tanto Las Casas como Herrera la Primera Parte de la crónica de Cieza, puede servir de ejemplo. Se trata de los capítulos XCII, XCIII y XCIV en que Cieza trata de la ciudad del Cusco y los valles aledaños. Tanto Las Casas como Herrera utilizaron estos capítulos, aunque su selección del material fue distinta y el sentido de las citas, una vez incorporadas a sus nuevos contextos, son por cierto diferentes. Herrera tomó material de esos capítulos y los usó en su *Historia general de los Hechos de los Castellanos en las Islas y tierra firme del Mar Océano* (década V, libro VI, capítulo IV: De lo que se ofrece qué decir de la gran ciudad del Cusco, y de otras provincias). Las Casas usó los mismos ca-

[10] Parece haber dos traducciones al italiano, aunque el único traductor claramente identificado es Agostino di Cravaliz. Así aparece en la edición hecha en Venecia en 1560. En esta edición el traductor ha modificado levemente el texto al cambiar, hacia el final, el número de años que Cieza dice haber pasado en Indias de 17 a 15. Sin duda, este traductor advirtió la contradicción de fechas que han señalado varios comentaristas y trató de solucionarlo de esta manera.

[11] Cantú 1989: XCIII-CIII y Sáenz de Santa María 1985: 54-55 ofrecen un cotejo de correspondencias entre Cieza y Herrera. Sáenz de Santa María ofrece también un cotejo de correspondencias entre Cieza y Las Casas.

pítulos en la composición de su *Apologética Historia Sumaria* (capítulo 58: De la ciudad del Cusco y otros lugares de por aquellos reinos).

Herrera elaboró, a partir del material de Cieza, un capítulo estrictamente descriptivo, en el cual se han eliminado el relato de las acciones. El material aprovechado se concentra en las descripciones de la geografía y de la flora y fauna de la zona. A Herrera le interesaba contar con la descripción de un lugar que sabía que tuvo una importancia enorme durante la época incaica, pero su capítulo termina por desplazar la grandeza del valle del Cusco y sus alrededores, presentado por Cieza, hacia el terreno de la condena moral de los incas. El material original de Cieza, refiriéndose al cerro Guanacaure, explica la naturaleza sagrada del sitio y anota «y así dicen que sacrificaban en él sangre humana».[12] Herrera modifica la frase a «se hacían grandes sacrificios de sangre humana». La información de oídas de la crónica de Cieza pasa en Herrera a convertirse, no sólo en un hecho, sino en un hecho magnificado por el adjetivo «grandes»: los supuestos sacrificios humanos toman prioridad sobre la descripción del lugar sagrado.

Hay que recordar que el tema de los sacrificios humanos constituyó, durante buen tiempo, un argumento importante en la construcción de la imagen de las sociedades americanas por los europeos. Convertir a los incas en una sociedad ocupada en realizar muchos sacrificios humanos, podía servir para justificar tanto algunos razonamientos sobre la conquista como determinadas políticas de control social sobre la población indígena durante la época colonial. El tema fue muy polémico y explotado por la imaginación europea; Cieza, conciente de su importancia, trató de ser honesto al respecto. Sin negar la existencia de sacrificios humanos —que los españoles condenaban— el cronista de Llerena se esforzó

12 CP1, XCIII, 260.

por ubicarlos en su contexto específico, y sobre todo, por establecer el carácter excepcional con que se practicaban. Herrera no respeta ese punto de vista.

El capítulo de Herrera termina con otra nota negativa, refiriéndose a los pueblos adyacentes al Cusco: «En lo que toca a la religión, eran como los otros de las demás naciones del Perú: sacrificaban niños, corderos, carneros, ovejas y otros animales, y por las asaduras trataban de adivinar, y eran hechiceros, y aun brujos; porque a este género de demonios siempre los permitieron los incas en el Perú». La reiteración sobre los sacrificios humanos, esta vez de niños, justo al final del capítulo, y el vínculo entre demonios e incas que declara Herrera, reorientan el tema de la descripción del Cusco como centro de admiración hacia un centro de perdición. El resultado es que parte del texto de Cieza ha sido incorporado en un nuevo texto que proyecta evidentes valores negativos sobre el Cusco, que no se encuentran en la *Crónica del Perú*.

Por su parte Las Casas utiliza algunas de esas mismas páginas para uno de sus capítulos que le permiten ilustrar sus propuestas teóricas sobre las sociedades americanas. El Cusco le sirve a Las Casas como ejemplo paradigmático del tema presentado en un capítulo anterior de la *Apologética*, en el cual se comienza a tratar la prudencia política de los pobladores americanos y, en especial, el tema de su vida en buena sociedad. El propósito que inicia Las Casas en este capítulo es contrastar las características de las sociedades americanas con los criterios de civilización de la tradición occidental. Según estos criterios, la organización de la gente en pueblos y ciudades representa un nivel avanzado porque es percibida como una organización social sofisticada. Por lo tanto, el capítulo dedicado a la ciudad del Cusco enfatiza el esfuerzo de planear y llevar a cabo el complejo arquitectónico que ofrece el valle. Lo que tomó Las Casas de la crónica de Cieza fueron precisamente aquellos pasajes en los que destacaba la cantidad y calidad de edificios y templos. Los templos le interesaban porque mostraban el resultado de un trabajo intelectual

y manual de gran nivel. Su única alusión a sacrificios —cuando trata del Cusco— se refiere al hallazgo, en uno de los templos, de una silla de oro «donde diz que hacían sacrificios», pero Las Casas lo atribuye a un decir y no especificó en qué consistía el sacrificio de manera que la posibilidad de que fueran sacrificios humanos queda en la especulación.[13] Las Casas siguió a Cieza en las descripciones sobre la arquitectura en el valle de Yucay, en los comentarios sobre la mezcla usada para unir las piedras, así como en su descripción de esculturas.

Como en el caso de Herrera, aun en aquellos pasajes en que el préstamo parece literal, pequeñas pero significativas modificaciones aparecen en el texto. Cieza describió el sitio de los aposentos llamados Tambo como «entre dos grandes cerros, junto a una quebrada por donde pasa un arroyo».[14] Las Casas aprovechó para decir que Tambo es la denominación del espacio habitado por excelencia, del cual se derivaba el uso de la palabra «tambo» para referirse a una casa y explicó que «Estos aposentos y palacios y templo grande y solemnísimo estaban entre dos grandes cerros, junto a una quebrada por la cual corre un buen arroyo de buen agua».[15] Dado que Las Casas presentaba el valle del Cusco y alrededores como el complejo arquitectónico por excelencia, su representación de la naturaleza que lo rodea no podía quedar rezagada. De ahí la modificación del texto de Cieza hacia un lenguaje más poético y la redundancia de adjetivos positivos para el arroyo. Las virtudes de las sociedades americanas y la naturaleza se afectan una a otra en el pasaje de Las Casas. Estos elementos apuntan a la imagen de ciudades admirables, fruto de sociedades que cumplían con las cualidades políticas que Las Casas estaba poniendo a prueba. Al final del capítulo Las Ca-

13 Las Casas, 193.
14 CPI, XCIV, 261.
15 Las Casas, 194.

sas dio por sentenciado el punto al «demostrar que aquestas naciones no vivían ni las hallamos en las selvas o montañas de uno en uno, como tigres o monas u otros brutos animales, sino en ayuntamientos, compañías y comunidades que nombramos villas, lugares y ciudades, y éstas no cualesquiera, sino grandes y admirables».[16]

En cuanto al Inca Garcilaso de la Vega, el cronista más citado en sus *Comentarios reales de los incas*, es Pedro de Cieza de León.[17] Garcilaso delata una clara admiración por la obra de Cieza que no sólo se muestra por la abundancia de referencias. Bajo el título «Comprueba el autor lo que ha dicho con los historiadores españoles» (Libro segundo, capítulo X), Garcilaso rinde un homenaje a Cieza al citar por entero el capítulo de la Primera Parte dedicado a los incas. Garcilaso comienza por presentar la obra del cronista así como su experiencia en las Indias para luego transcribir el capítulo.[18] Al final dice: «Todo esto contiene el capítulo treinta y ocho, donde parece que en suma dice lo que nosotros hemos dicho y diremos muy a la larga de la idolatría, conquista y gobierno, en paz y en guerra de estos Reyes Incas».[19] La cita presenta el capítulo de Cieza como una perfecta síntesis de la propuesta interpretativa de los incas que estaba realizando Garcilaso, de ahí su admiración y, sin duda, el interés en recurrir una y otra vez a la *Crónica del Perú*. Acto seguido se refiere al resto de la crónica en términos positivos, en especial, porque Garcilaso entiende que Cieza vio a los incas como agentes civilizadores de los territorios que conquistaban.

Garcilaso no pasó por alto las múltiples menciones al demonio hechas por Cieza (más adelante volveré sobre este

16 Las Casas, 195.

17 Me refiero aquí a la primera parte de los *Comentarios* y no a la segunda o *Historia general del Perú*.

18 La única diferencia que he notado es que la frase de Cieza: «Y en los valles de los Yungas», pasa en Garcilaso a ser: «y en otras partes».

19 Garcilaso de la Vega, 87.

tema), pero no lo interpretó como una forma de degradar a los americanos en general o a los incas en particular, sino como una descripción del estado de paganismo reinante en las Indias. Incluso anima al lector a prestar atención al tema, si es su deseo: «Quien las quisiere ver a la larga, lea aquella su obra [la crónica de Cieza] y verá diabluras en costumbres de indios, que, aunque se las quisieran levantar, no hallara la imaginación humana tan grandes torpezas. Pero mirando que el demonio era el autor de ellas, no hay que espantarnos, pues las mismas enseñaba a la gentilidad antigua y hoy enseña a la que no ha alcanzado a ver la luz de la fe católica».[20]

Sin embargo, hay al menos una instancia en que Garcilaso se ve obligado a corregir e interpretar a Cieza porque se trata de una distinción importante en su argumentación sobre los dioses incaicos. El caso se da a propósito de la deidad Pachacámac en el capítulo en que Garcilaso asegura que «Rastrearon los Incas al verdadero Dios Nuestro Señor».[21] Sobre Pachacámac, Garcilaso recoge la siguiente cita de Cieza: «El nombre de este demonio quería decir hacedor del mundo, porque cama quiere decir hacedor y pacha, mundo». Pero antes Garcilaso ha propuesto una definición más sutil para Pachacámac como el que da ánima al mundo universo y «en su entera significación, el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo». Según Garcilaso, Cieza no alcanzó a comprender la verdadera dimensión del nombre por ser español y no saber la lengua tan bien como él. Lo que Garcilaso está cuestionando es la identificación que hace Cieza de Pachacámac con el demonio. Para Garcilaso, Pachacámac fue la forma en que los indios se referían al dios cristiano (es decir, argumenta que conocieron el concepto y compartieron la idea «de un sumo dios que da vida y ser al universo»), antes de entrar en contacto con la fe católica.

[20] Garcilaso de la Vega, 87.
[21] Garcilaso de la Vega, libro segundo, capítulo II.

Es fácil comprobar la atenta lectura de Garcilaso sobre este tema. Cieza cuenta que «algunos indios dicen que, en algunos lugares secretos, este malvado demonio Pachacámac habla con los más viejos, el cual, como ve que ha perdido su crédito y autoridad [...] les dice que el dios que los cristianos predican y él son una cosa [...] y con engaños y falsas apariencias procura estorbar que no reciban el agua del bautismo».[22] Garcilaso aprovecha a su favor esta identificación entre Pachacámac y el dios cristiano en el texto de Cieza; su lectura y razonamiento es el siguiente:

> Esta verdad que voy diciendo que los Incas rastrearon con este nombre [Pachacámac] y se lo dieron al verdadero Dios nuestro, la testificó el demonio, mal que le pesó, aunque a su favor, como padre de mentiras, diciendo verdad disfrazada con mentira o mentira disfrazada con verdad. Que luego que vio predicar nuestro Santo Evangelio y vio que se bautizaban los indios, dijo a algunos familiares suyos, en el valle que hoy llaman de Pachacámac (por el famoso templo que ahí edificaron a este Dios no conocido), que el Dios que los españoles predicaban y él era todo uno, como lo escribe Pedro de Cieza de León en la *Demarcación del Perú* [entiéndase *Crónica del Perú*], capítulo setenta y dos. Y el reverendo Padre Fray Gerónimo Román en la *República de las Indias Occidentales*, libro primero capítulo quinto dice lo mismo, hablando ambos de este mismo Pachacámac, aunque por no saber la propia significación del vocablo se lo atribuyeron al demonio.[23]

De esta manera vemos cómo el texto de Cieza es acomodado en la representación del mundo religioso de los incas que ofrece Garcilaso.

[22] CP1, LXXII, 214.

[23] Garcilaso de la Vega 67. Es muy probable que la obra de fray Gerónimo Román se basara en la crónica de Cieza para ese pasaje.

Por último, observemos cómo lee Garcilaso el pasaje ya citado «y así dicen que sacrificaban en él sangre humana» con el que Cieza se refiere al cerro Guanacaure. Según Garcilaso:

> En toda aquélla su historia, con decir en muchas partes que los sacerdotes Incas hablaban con el demonio y tenían otras grandes supersticiones, nunca dice que sacrificaron hombres o niños. Solamente hablando de un templo cerca del Cusco, dice que allí sacrificaban sangre humana, que es la que echaban en cierta masa de pan, sacándola por sangría de entre las cejas, como en su lugar diremos, pero no con muerte de niños ni hombres.[24]

La lectura y manejo del texto de Garcilaso es muy distinta a la de Herrera y también a la manera de tratar el tema de Las Casas. Garcilaso conserva la autoridad de Cieza, pues deja que el texto de la *Crónica del Perú* se imponga, interviniendo sólo para orientar y explicar aquellos pasajes que pudieran leerse como contrarios a su argumentación. Sin embargo, lo que queda comprobado es cómo, desde sus primeras lecturas, la crónica de Cieza sirve de fuente importante para la elaboración de otros proyectos narrativos sobre el reino del Perú.

El destino y uso de las otras partes de la crónica

La Segunda y la Tercera Parte de la *Crónica del Perú*, que Cieza había dejado listas para publicar, no llegaron a la imprenta hasta el siglo pasado, cuando un renovado interés de parte de investigadores causó que se retomaran las pistas de su paradero. Más tarde se ha venido a saber que, ya desde el siglo XVI, se trataron de recuperar los manuscritos de los archivos y publicarlos. El propio hermano del cronista, el clérigo Rodrigo de Cieza, hizo varios pedidos a las autoridades

[24] Garcilaso de la Vega, 87-88.

del Consejo de Indias para que le devolvieran los manuscritos, aunque no parece que le hicieran caso. Los manuscritos utilizados para las dos ediciones completas de la crónica, considerados autógrafos por Francesca Cantú, la investigadora que los localizó, se encuentran hoy día en la Biblioteca Apostólica Vaticana.[25] Sin embargo, aunque no llegaron antes a la imprenta, estas partes o copias de ellas, también fueron consultadas y aprovechadas por algunos historiadores a lo largo de los siglos. A continuación, menciono dos casos de interés.

Una copia de la Segunda Parte, que se encuentra en la Biblioteca del Monasterio del Escorial, fue utilizada y apreciada por el historiador William H. Prescott para su obra *History of the Conquest of Peru* (1847), hoy un clásico de la historiografía peruana. Incluso transcribió y publicó algunas páginas, como apéndice documental de su historia.[26]

El ya mencionado Antonio de Herrera usó también manuscritos de las otras partes de la crónica para la escritura de su historia. Un ejemplo es cuando trata del crucial pasaje del encuentro entre Atahualpa y los españoles en Cajamarca. El texto de Cieza (Tercera Parte, capítulo xlv) dice así:

> Llevó el fraile [Vicente Valverde] a Felipillo para que su razonamiento fuese entendido por Atahualpa, a quien contó [...] que él era sacerdote de Dios, que predicaba su ley y procuraba cuanto en sí era que no hubiese guerra sino paz, porque de ello se servía Dios mucho. Llevaba en las manos el breviario cuando esto decía. Atahualpa lo oía como cosa de burla. Entendió bien con el intérprete todo ello y pidió a fray Vicente el breviario. Se lo puso en las manos, con algún recelo que cobró de verse entre tal gente. Atahualpa lo miró y remiró, lo hojeó

25 Los avatares de los manuscritos de la Segunda y Tercera Parte pueden consultarse en los prólogos de Cantú.

26 Prescott se equivoco al señalar al autor del manuscrito; lo atribuyó a Juan de Sarmiento, a quien estaba dirigida la copia.

> una vez y otra. Pareciéndole mal tantas hojas, lo arrojó en alto sin saber lo que era, porque para que lo entendiera habíanselo de decir de otra manera. Más los frailes por acá nunca predican sino donde no hay peligro ni lanza enhiesta. Y mirando contra fray Vicente y Felipillo les dijo que dijesen a Pizarro que no pasaría de aquel lugar donde estaba hasta que le devolviesen y restituyesen todo el oro, plata, piedras, ropa, indios e indias con todo lo demás que habían robado. Con esta respuesta, recobrado el breviario, alzando las faldas del manto, con mucha prisa volvió donde Pizarro, diciéndole que el tirano Atahualpa venía como dañado perro y que diesen en él.

La crónica de Herrera (década V, libro II, capítulo XI) ofrece el siguiente texto:

> Fue luego fray Vicente y se lo dijo, y además de ello, que él era sacerdote de Dios, cuyo oficio era predicar su ley, procurar la paz, porque de la guerra Dios se deservía mucho. Llevaba una cruz en las manos y el breviario, y aunque como cosa de burla oyó lo que le decía, quiso ver el breviario, entonces fray Vicente dijo que contenía la Ley de Dios. Tomóle en las manos y miróle y remiróle, y revolvió algunas hojas y arrojóle por alto, y respondió que dijesen a su gobernador que restituyese todo el oro y plata y cuanto había tomado. Y recobrando el breviario, fray Vicente se volvió presto donde don Francisco Pizarro y dijo que aquel tirano iba rabioso y que no había que confiar en su paz.

La versión de Herrera elimina los esfuerzos de Cieza por interpretar la escena para sus lectores. La desconfianza e incomprensión del libro como objeto de comunicación, la inhabilidad comunicativa de los cristianos, así como la crítica a los frailes desaparecen en la versión de Herrera. En cambio la actitud de Atahualpa resulta más despectiva y amenazante hacia los cristianos. Cantú, que ha cotejado a ambos cronistas para establecer el uso de Cieza como fuente de Herrera, advierte que «Los episodios que muestran la crueldad de los españoles en la guerra y su prepotencia y codicia en el trato

con los indios son recortados de manera significativa, mientras a los indios se les define como 'inquietos y delincuentes', 'gente mala y sodomita, aunque se tenga por religiosa y valiente'».[27]

En el proceso de elaboración de la historia de Herrera, a partir del texto de Cieza, podemos ver el trabajo del cronista mayor que escribe la historia oficial de los hechos de los españoles en Indias. Para ese fin había recibido crónicas como la del autor de Llerena y muchos otros documentos relevantes a su misión.

De la Cuarta Parte existen varias copias manuscritas, obra de varios copistas, pero ninguna ha sido reconocida como autógrafa. Sólo se cuenta hasta ahora con un único manuscrito que contiene el texto de las narraciones de las tres guerras que componen la Tercera Parte. Este manuscrito está depositado en la Hispanic Society of America en la ciudad de Nueva York.

Los manuscritos de la Cuarta Parte o sus copias (también conocida como las guerras civiles: Guerra de Las Salinas, Guerra de Chupas, Guerra de Quito) estuvieron asimismo a disposición de Herrera, quien eliminó las marcas de primera persona de Cieza de la narración y resumió y modificó el texto para acomodarlo en su historia.

Sin embargo, Herrera sí identificó a su fuente, es decir a Cieza, cuando parte de su historia fue cuestionada por el conde de Puñorostro. Este hombre se sintió ofendido por lo que Herrera consignó en su historia sobre su abuelo, el que fuera gobernador de Tierra Firme, Pedrarias Dávila. Herrera se defendió entonces autorizando su historia con los textos y documentos de los que se había servido, entre ellos la crónica de Cieza.

[27] Cantú 1989: CII.

Herrera también señaló como fuente a Cieza en el documento de probanza de méritos y servicios de Hernán Mejía Guzmán: «En un libro de mano que salió de la cámara real y que por mandato del Rey don Felipe II, de gloriosa memoria, se dio a Antonio de Herrera para efecto de escribir la historia de las Indias, el cual escribió Pedro de Cieza, cronista de aquellas partes por orden del presidente Gasca, y viene aprobado de la real cancillería de la ciudad de Los Reyes.[28] Se puede comprobar así que Cieza tenía razón sobre el futuro valor documental de su texto y al pensar que su testimonio podía traer disgustos. Y se entiende mejor su preocupación por convencer al lector de su compromiso con la verdad, así como su mandato de guardar los textos durante varios años antes de publicarlos.

II

Recepción discontinua y la relación con Las Casas

La recepción de la obra de Cieza puede dividirse en tres etapas. La primera etapa comienza con la publicación de la Primera Parte en 1553 y las ediciones que le siguieron, y comprende hasta principios del siglo XVII. Durante este periodo las ediciones de la Primera Parte y los manuscritos de las otras partes fueron leídos y utilizados para la redacción de otras historias. Como en los casos vistos de Herrera, Las Casas y Garcilaso de la Vega.

La segunda etapa se inicia a mediados del siglo XIX, cuando en 1853 (trescientos años después de la primera edición) se reedita la Primera Parte y aparecen las primeras ediciones —la mayoría parciales— de las otras partes. La reaparición en escena de Cieza no fue un hecho aislado, sino resultado de un renovado interés por las cónicas, motivado entre otras co-

[28] Maticorena 1955: 638; Cantú 1989: XXXII.

sas por el simbolismo del IV centenario del «Descubrimiento de América» (Cieza, por tanto, no fue el único autor que fue publicado en esos años, otras crónicas que rápidamente se han convertido en textos clásicos, como las obras de Juan de Betanzos y Bernardino de Sahagún, fueron a la imprenta por primera vez en esa época).

La tercera etapa ocurre en el siglo XX, desde mediados del siglo pero sobre todo a partir de finales de los setentas y principios de los ochentas. Durante este periodo aparecen dos ediciones completas de la *Crónica del Perú*, basadas en la edición de la Primera Parte de 1553 y en los manuscritos —autógrafos o no— más confiables, localizados en el Vaticano y Nueva York.

No sólo la temprana muerte del cronista tiene que ver con esta difusión y recepción discontinua de su obra. Por supuesto, hay que tomar en cuenta también la intención de parte de las autoridades españolas de controlar la escritura de la historia, y de los temas americanos en particular. Esta política se volvió más estricta a partir de la subida al trono de Felipe II, y de las leyes que a partir de 1556 señalaban la necesidad de un permiso específico del Consejo de Indias para publicar libros que tratasen de cualquier tema americano. Así mismo se ordenó recoger todos los libros sobre temas americanos que estuvieran en circulación y enviarlos al Consejo.[29] Tal parece, por ejemplo, que fue el destino de los manuscritos de Cieza, según los documentos en los que su hermano Rodrigo reclamó (al menos durante el periodo de 1562 a 1578) los manuscritos del cronista para publicarlos, y en donde se entiende que los manuscritos se encuentran en manos de inquisidores y oficiales del Consejo.[30] Pero en este caso, a pe-

[29] Friede 48.

[30] A continuación parte de una cédula real del 19 de octubre de 1568: «El Rey: Herederos que quedastes y fincastes de Alonso de Santa Cruz ya difunto, nuestro cosmógrafo que fue, o la persona o personas a quien lo de

sar de la insistencia de Rodrigo de Cieza y de contar incluso con más de una cédula real apoyando su pedido, los herederos del cronista no pudieron cumplir con su deseo de imprimir sus textos.

Rolena Adorno ha llamado la atención sobre las diferentes representaciones de los indios y de las culturas americanas en ese periodo, según el tipo de retórica que los presenta. Para la historiografía española, la aparición del tema americano significó un problema cultural y político nuevo; en cambio, en la tradición épica, los indios americanos y su cultura fueron absorbidos por modelos de representación familiares. La historiografía ofrecía mayores posibilidades de producir una representación de su nuevo objeto (el Nuevo Mundo), libre de fórmulas poéticas tradicionales, lo que significaba que estas representaciones podían ser variadas e incluso cuestionar la versión oficial sobre las Indias.[31] Se entiende entonces la necesidad y afán de control de una historia e imagen de los indios y de su cultura, acorde con las políticas vigentes. Parte de este esfuerzo fue la creación del cargo de cronista mayor de Indias y la razón por la que Antonio de Herrera editó y manipuló los textos de Cieza y de otros cronistas para

---

yuso. En esta mi cédula toca y atañe por parte de Rodrigo de Cieza, cura de Castilleja de la Cuesta, que ha sido hecha relación que Pedro de Cieza, su hermano difunto, había dejado en su poder ciertos libros que escribió de las cosas acaecidas en las provincias del Perú, los cuales por cédula nuestra había traído al nuestro Consejo de las Indias, y después fueron entregados al dicho Alonso de Santa Cruz para que los viese. Y porque ahora, el dicho Rodrigo de Cieza, como heredero del dicho su hermano, tenía necesidad de los dichos libros para procurar que le demos licencia para que se impriman, me ha suplicado mandásemos que le fuesen dados y entregados o como nuestra merced fuese. Por ende yo vos mando que habiendo quedado o estando en poder de cualquiera de vos algunos libros que hubo escrito el dicho Pedro de Cieza que de suso esta hecha mención, luego que mi cédula veáis, los enviéis a esta nuestra corte [...]». Véase Maticorena 1955: 632-636.

31 Adorno 1986.

crear una historia oficial que sí fue publicada a principios del siglo XVII. No se libraron de la censura personas de reconocido prestigio, como Bernardino de Sahagún o José de Acosta, lo que muestra la importancia con que se juzgaba entonces el control sobre la información y representación de la realidad americana, así como el abordaje de temas polémicos como la justicia de la guerra contra los indios, el derecho de dominio sobre América o la encomienda indiana, entre otros. Cabe recordar que no sólo existió un constante cuestionamiento interno de la política de gobierno en Indias, sino que también hubo presión y crítica de parte de otras naciones que buscaban afectar el poder español en América.

Por otro lado, desde finales del siglo XVI y principios del XVII ya circulaban dos libros que constituían una buena síntesis de la experiencia española en el Perú del siglo XVI: La *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) del jesuita José de Acosta y los *Comentarios Reales de los Incas* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega. De manera que también es posible percibir la ausencia de la crónica de Cieza como resultado de una demanda satisfecha por la presencia de otros textos, en los que no sólo el prestigio de sus autores avalaban sus historias, sino que además ofrecían un complejo trabajo retórico e ideológico a su audiencia.[32] Ahora bien, ya fuese citando la influencia de la obra de Cieza (Garcilaso, por ejemplo) o sólo sacándolo a relucir cuando las circunstancias lo requerían (Herrera), el cronista de Llerena recibió el reconocimiento de sus contemporáneos, quienes citándolo o copiándolo siguieron exponiendo su trabajo a los lectores de otra épocas.

La reaparición historiográfica de Cieza en el siglo pasado —especialmente de las partes no conocidas— se debe en gran medida al americanista y naturalista español Marcos

[32] La idea de entender la ausencia de la crónica de Cieza como un desplazamiento debido a la importancia de otras crónicas me fue sugerida por el Dr. Jesús Bustamante.

Jiménez de la Espada. El entusiasmo de Jiménez de la Espada, a quien se le atribuye haber llamado a Cieza «príncipe de los cronistas», está relacionado con la identificación personal que sintió hacia el cronista este estudioso español.

Jiménez de la Espada recuperó a Cieza como un antecesor de la misión científica que, como parte de la Sociedad Geográfica Española, él llevó a cabo en Hispanoamérica. De esta manera establecía un paralelo entre la curiosidad de Cieza y la propia, por los aspectos humanos y naturales del Nuevo Mundo. Esto sucedió en un marco de profesionalización creciente de la historia y de otras ciencias humanas, y en competencia con estudiosos americanos que andaban en busca de documentos similares en archivos españoles.[33] Al mismo tiempo, Cieza representaba para Jiménez de la Espada un precedente científico laico, una tradición que él valoraba especialmente por su enfrentamiento ideológico con doctrinas religiosas. Esto le hacía apreciar en la *Crónica del Perú* a un autor precursor de las ciencias humanas y sociales, y desatender la dimensión interpretativa de base cristiana tan presente en el pensamiento de Cieza.[34]

También corresponde a esta etapa el uso de la Primera Parte y un manuscrito de la Segunda Parte que hizo el historiador hispanista William H. Prescott.

El centro de interés de la crítica de la tercera etapa ha sido la relación de Cieza con el mundo andino, y en especial con los incas. Lo que la crítica ha tratado de explicar, muchas veces sin mencionarlo, es la presencia simultánea, y aparentemente contradictoria, de condena y admiración por la cultura incaica de parte del cronista. Esta situación ha contribuido a dos ten-

[33] Jiménez de la Espada y el historiador peruano Manuel González de la Rosa se interesaron en publicar a Cieza por la misma época y mantuvieron una polémica a la que se han referido, entre otros, Hampe 1991.

[34] Sobre Jiménez de la Espada me han informado los doctores Leoncio López-Ocón y Jesús Bustamante.

dencias en la crítica. Por un lado ha fomentado la imagen de Cieza como historiador «objetivo», entregado a su oficio. Por otro lado, ha dado lugar a lecturas que han buscado determinar la posición ideológica de Cieza respecto a los incas, en un eje que opone el lascasismo (defensa de la imagen y persona del indio) al colonialismo (explotación de la imagen y persona del indio). Una manera de tratar de explicar la simpatía de Cieza por los incas ha sido atribuirle una especial sensibilidad por su cultura basada en una determinada filiación religiosa. Así, apoyados en lo que se sabía de Cieza en su momento y en escogidos pasajes de su obra, Cieza fue declarado ferviente católico, converso y, también, protestante.[35] Estos intentos por resolver la cuestión mostraron que ese camino tenía sus limitaciones, puesto que, aunque fuera posible probar una filiación religiosa, esta sería una aproximación parcial para tratar de explicar la obra del cronista.

La asociación entre Cieza y Las Casas ha sido objeto de atención en varias oportunidades, ya que muchos autores han declarado al cronista como una expresión del lascasismo en el Perú. Dos hechos concretos han servido para apoyar lecturas de un Cieza lascasista. Primero, la amistad que tanto Cieza como Las Casas tuvieron con fray Domingo de Santo Tomás, quien fue una fuente de información para ambos cronistas. En segundo lugar, la mención que hace Cieza acerca de Las Casas en su testamento.

La importancia institucional de Domingo de Santo Tomás, en la segunda mitad del siglo XVI, es inmensa. Santo Tomás fue un intelectual, autor de una gramática y un vocabulario quechuas (publicados en 1560), y un político que difundió tesis lascasianas en el Perú. Cieza dejó testimonio de la in-

[35] Con esto no niego que Cieza viniera de una familia de origen converso. De hecho me parece probable que perteneciera a un grupo de origen converso, como propone Maticorena, ya que Pike ha mostrado la tendencia a relacionarse entre estas familias en la Sevilla de esa época.

fluencia que recibió y el aprecio que tuvo del religioso; al mencionar una relación que Santo Tomás le proporcionó en la ciudad de Los Reyes, escribió: «Esto me dio de su misma letra fray Domingo que por todos es conocido, y saben cuan amigo es de la verdad».[36] Así mismo, en cuanto a la labor evangelizadora, y en probable alusión a lo que luego serían la gramática y el vocabulario quechua: «Y para que más fácilmente conozcan el error en que han vivido y conocido, y abracen nuestra santa fe, se ha hecho arte para hablar su lengua con industria, para que se entiendan los unos y los otros. En todo lo que no ha trabajado poco el reverendo padre fray Domingo de Santo Tomás de la orden de Santo Domingo».[37] Estos reconocimientos son prueba de coincidencias importantes.

Por su parte, la relación entre Las Casas y Santo Tomás está bien documentada.[38] Las informaciones de Santo Tomás sirvieron, junto con la Primera Parte de la crónica de Cieza, para los capítulos sobre el Perú en la *Apologética Historia Sumaria.* Santo Tomás fue un líder del que algunos historiadores han llamado «el partido de los indios», que fue un grupo de personas que asumieron la defensa de los indios a mediados del siglo XVI en el Perú, y que estaban influenciados y en contacto con la defensa de los indios que llevaba a cabo Las Casas. Pero quizá la manifestación más importante de este grupo, en asociación con Las Casas, se produjo en 1559 cuando obtuvieron un poder suscrito por algunos curacas del virreinato del Perú (para entonces hacía cinco años que Cieza había muerto). Este poder les permitía representar a ese conjunto de curacas ante el Papa y el rey. Hacia 1560 los religiosos redactaron un memorial que presentaron a la corte en nombre de los curacas, y cuyo objetivo principal era oponerse a la perpetuidad de las encomiendas.

36 CP1, LXIV, 199-200.
37 CP1, XLIII, 143.
38 Hampe Martínez 1990, López-Ocón 1992.

Cieza menciona a Las Casas sólo una vez en su crónica y una vez más en su testamento. En la crónica, la referencia a Las Casas aparece en el contexto de las Leyes Nuevas que Cieza copió, en su integridad, en el mismo capítulo. Primero explica que el rey se enteró de la muerte de Pizarro, así como de las disputas entre las facciones de conquistadores. Luego cuenta que, por varios medios, el rey está ahora al tanto de los malos tratos de los españoles a los indios, y un poco más adelante nos informa del papel de Las Casas: «Y habiendo llegado en este tiempo el reverendo fray Bartolomé de Las Casas, que después fue obispo de Chiapa, a España; por donde quiera que iba y se hallaba, contaba que los españoles se habían con los naturales de la manera que acabamos de decir, y aún lo intimaba con mayor grado».[39] La cita es bastante neutral sobre Las Casas; el cronista reconoce el papel de fray Bartolomé al difundir los malos tratos de los españoles a los indios —que Cieza también denunciaba— pero no lo resalta de manera especial o manifiesta su coincidencia de ideas. Finalmente, Cieza encargó a sus albaceas, poco antes de morir, que los manuscritos de la Segunda y Tercera Parte de su crónica le sean enviados al «obispo de Chiapa a la corte», si es que ninguno de sus albaceas se interesaba en publicarlos.[40] Esta mención ha permitido especular algún grado de familiaridad entre los dos personajes. Miguel Maticorena, por ejemplo, piensa que debieron encontrarse en 1552 en Sevilla.[41] En cuanto a Domingo de Santo Tomás —a quien con seguridad conoció Cieza— estaba en Perú en el momento de la muerte del cronista, lo que quizá explique que no se le haya considerado como destinatario para imprimir los manuscritos.

Una de las últimas propuestas en considerar la influencia lascasiana en Cieza es la que ofrece Leoncio López-Ocón,

[39] CP4 (Chupas) XCIX, 350.
[40] Véase apéndice B.
[41] Maticorena 1955: 630.

quien ha sugerido la posibilidad de ver un proceso de transformación del cronista y su obra:

> Sugiero, al releer la obra de Cieza, que en el transcurso de su experiencia peruana el cronista sufre una transformación, una conversión religiosa, impulsada por sus contactos con el quechuista lascasiano fray Domingo de Santo Tomás. Tal transformación se plasma en una reorientación de su proyecto historiográfico. Si en su concepción inicial el cronista estaba dedicado a narrar las gestas de los soldados conquistadores y a revindicar mercedes y premios, en su elaboración final —como consecuencia del impacto lascasiano— se pone al servicio de la defensa de los incas vencidos.[42]

Curiosamente, esta propuesta ofrece una conversión de Cieza parecida a la del propio Las Casas, para explicar la percibida influencia del llamado Apóstol de los Indios en el cronista.[43] Concuerdo con López-Ocón en que la crónica debió reorientar su proyecto a lo largo de los años, y también, en la importancia que debió ejercer Santo Tomás en transmitir ideas lascasistas al cronista. Sin embargo, en mi opinión, la defensa de los indios en sí misma, no es el centro del proyecto ciezano en ningún momento, y así espero mostrarlo más adelante.

Hay dos problemas en la crítica que ha señalado la influencia de Las Casas en Cieza. La primera es que no ha definido a qué etapa y aspectos del pensamiento lascasista se vincula el cronista. Esto es de vital importancia porque el pensamiento de Las Casas se fue modificando a lo largo de su vida, y con él sus propuestas políticas cambiaron. Rolena Adorno ha identificado tres etapas en el pensamiento político de Las Casas. La primera gira en torno a su texto «Memorial de reme-

[42] López-Ocón 1989: 137.

[43] La biografía de Las Casas supone una conversión hacia la defensa de los indios por influencia del dominico Montesinos y su sermón en La Española.

dios para las Indias» (1516). La segunda tiene como eje el documento «Veinte razones contra la encomienda» (1542; publicado en 1552 como *Entre los remedios*, también ese año se publicó la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*). La tercera etapa se manifiesta en el *Tratado de las doce dudas* (1564).

En la primera etapa, Las Casas proponía reemplazar la mano de obra indígena con esclavos —negros y blancos—, un razonamiento que se explica en el contexto de la época, y que Las Casas cambió cuando se informó mejor sobre las prácticas esclavistas. La segunda etapa está vinculada a su influencia en la corte y la promulgación en 1542 de las Leyes Nuevas. Finalmente, en la tercera etapa, la más radical, Las Casas propone en sus escritos de esa época que la conquista había sido injusta y que debían restituirse las tierras a sus señores legítimos, los descendientes de los incas; el rey de España debía ejercer un dominio simbólico sobre sus reinos en Indias.[44] Es importante tener claro que Cieza, muerto en 1554, fue contemporáneo del Las Casas promotor de las Leyes Nuevas, pero no de sus posiciones más radicales. Cuando se afirma, sin especificar el momento, que Cieza produjo un texto de inspiración lascasiana se apunta un concepto impreciso y puede llevar a los lectores a conclusiones equivocadas.

Cieza, que —como he dicho— copió el texto de las Leyes Nuevas en su crónica, las muestra como el resultado de la consulta del rey con sus consejeros, y como un instrumento para encaminar el buen gobierno de las Indias; tal como presentó el cronista el tema, las Leyes Nuevas fueron fruto de la preocupación del rey, y menos de la presión de Las Casas en la corte. Los comentarios de Cieza, antes de transcribir las leyes, sugieren que el cronista estaba de acuerdo con su contenido. Cieza declaró que su experiencia le había permitido ver la crueldad con que eran tratados los indios, e incluso añadió

[44] Adorno 1992: 6, 9-15.

un ejemplo digno de figurar en la *Brevísima*, texto que pudo haber conocido: «Cuando venimos de Cartagena con Vadillo, vi yo a un portugués llamado Roque Martín que tenía en la percha colgados cuartos de indios para cebar a sus perros, como si fueran de bestias fieras».[45] De manera que, en su denuncia del abuso en Indias, Cieza compartió los sentimientos de Las Casas. Pero Cieza también antepuso al texto de las leyes otro comentario, y en este caso queda claro que podía identificarse con circunstancias en que de la aplicación de las leyes resultaran injusticias para los conquistadores:

> Aunque también tenemos que decir que no todos los que tienen asiento en las Indias eran tan malos que se deleitasen en cometer pecados tan grandes. Antes, había muchos que les pesaba y reprendían ásperamente aquellas cosas. Y han pasado grandes trabajos, hambres y miserias que no se pueden brevemente contar. Y muchos de ellos han perdido las vidas en descubrimientos y conquistas de Indias, y dejaban a sus mujeres e hijos. Y sentían estos tales que los indios de sus padres se pusiesen en cabeza del rey, y les fuese quitada la encomienda que ellos tenían, habiéndoles hecho merced de ciertas vidas. Mas al fin ésta no era causa bastante para que se pusieran en arma, pues su majestad les otorgara la suplicación que otorgó a los que con humildad la pidieron.[46]

La cita es a la vez una reivindicación de aquellos conquistadores que no cometieron abusos y de la justicia real como el medio a través del cual los conquistadores encontrarían el premio a su esfuerzo. Según Cieza hubo conquistadores cuya participación en descubrimientos y conquistas merecía un premio que las Leyes Nuevas estaban recortando y, condenando la sublevación, plantea que el rey sabría compensar a quien le suplicase humildemente. Es importante notar que

[45] CP4 (Chupas) XCIX, 351.
[46] CP4 (Chupas) XCIX, 351-352.

nuevamente es el rey el centro de atención del cronista, además de haber sido quien procuró las leyes para remediar la situación de los indios, también sería él quien remediaría la situación de injusticia de aquellos hombres que habían sacrificado tanto durante la conquista. Así mismo está claro que Cieza defendió y tuvo presente la gesta conquistadora que —dejando de lado los abusos que percibía— le dieron gloria a Castilla.

En este y otros casos, la fidelidad de Cieza al rey y a su derecho sobre las Indias está fuera de dudas. De manera que sería equivocado asociar a Cieza con el Las Casas cuestionador del derecho de la conquista (de la que el cronista había sido parte) y gobierno de las Indias por el rey de España. (Etapa del pensamiento político de Las Casas que además ocurrió luego de la muerte de Cieza). En mi opinión, el aspecto crucial que comparten Las Casas y Cieza tuvo menos que ver con la imagen de defensor o explotador de indios —que se usa muchas veces para identificar a seguidores y opositores de Las Casas— sino más con el esfuerzo que hicieron ambos para armonizar los intereses del rey y el bienestar de sus vasallos en Indias.

Lo anterior me lleva a considerar un segundo problema en la identificación de Cieza como lascasista. Tal clasificación no toma en cuenta posiciones críticas al gobierno en las Indias que, según afirma Guillermo Lohmann Villena, alcanzaron a impregnar diversos grupos sociales y que distaron mucho de estar reducidas a un núcleo minoritario representado por los temas que preocuparon a Las Casas.[47] Así, si bien resulta claro que Cieza encaja dentro de un grupo en la segunda mitad del siglo XVI, al que Lohmann se ha referido como «Exponentes del movimiento criticista en el Perú», esto no lo convierte en un lascasista. De hecho, Gustavo Gutiérrez, que ha estudiado con detenimiento la obra de Las Casas, se ha referido a

47 Lohmann Villena 1983: 153.

Cieza como autor de «uno de los numeroso textos de la época que algunos gustan considerar de estilo «lascasiano». Pero Gutiérrez opina que «esa fórmula resulta equívoca y puede minimizar la importancia de esos testimonios», porque hay «un origen común a todas esas denuncias más allá de una eventual inspiración lascasiana: la realidad histórica». En conclusión, para Gutiérrez: «El asunto no estriba en ser o no ser un allegado a Las Casas, sino en observar con honestidad lo que sucede en Indias. Y, claro está, tener el valor de decirlo».[48] Más adelante presentaré a otros personajes importantes de la segunda mitad del XVI que tuvieron críticas sobre el gobierno y organización de la sociedad colonial, de manera que ese contexto contribuya a situar las opiniones de Cieza. Hay que recordar, sin embargo, que existen dos limitaciones para aspirar a reconstruir una posición política clara del cronista. Primero, su texto no es un documento que discute directamente la política colonial; segundo, su partida del Perú en 1551, y muerte en 1554, significa que, si bien hay problemas que considerados por Cieza se siguieron discutiendo, también hay nuevos acontecimientos y propuestas sobre las que no pudo opinar.

[48] Gutiérrez, 576.

SEGUNDA PARTE

LAS ARMAS INTELECTUALES

Capítulo 3
El Perú según Cieza

I

La concepción providencialista y moralista de la historia

La historia del reino presentada por la *Crónica del Perú*, se enmarca en una concepción providencialista de la historia que Cieza comparte con sus contemporáneos. Cieza aplica esta interpretación, de forma sistemática, sobre diversos acontecimientos; de manera que el providencialismo está presente, como agente de todo cambio importante, en el esquema histórico que construyó para el Perú. Así, las Indias fueron descubiertas obedeciendo a un plan divino para extender la fe católica y los españoles fueron elegidos para esta misión. Aunque la conquista causó males a los indios, estas circunstancias debían —en última instancia— estar contempladas dentro de la justicia divina «que no permite mal alguno, de que no se saque los bienes que tiene determinado».[1] Las peleas entre los españoles en el Perú fueron interpretadas como castigo para los que abusaron de su poder sobre los indios porque, según Cieza, ninguno de los que cometieron atropellos se salvaron del castigo: «No se engañe ninguno en pensar que dios no ha de castigar a los que fueron crueles para con estos indios, pues ninguno dejó de recibir la pena conforme al delito».[2] Incluso ofreció un relato que es una suerte de paradigma del funcionamiento de la justicia divina

[1] CP1, I, 25.
[2] CP1, CXIX, 313.

en tal sentido: el caso del capitán Robledo, que mandaba perros de guerra a que se comieran a los indios, y su triste final, cuando él acabó comido por caníbales.[3]

Es interesante comprobar que no sólo el contenido de la historia que narra Cieza tiene carácter providencial, también su propia escritura, pues además de las razones que claramente expone para justificar su incursión como cronista, aparece motivado por la mano divina. Cieza cuenta que había considerado escribir sobre las Indias con anterioridad, pero que no siendo letrado lo había desechado «hasta que el todo poderoso Dios que lo puede todo, favoreciéndome con su divina gracia tornó a despertar en mí lo que yo ya tenía olvidado».[4]

Todo lo anterior concuerda con la idea de que la historia, para Cieza —como para los demás historiadores de su tiempo— tenía como función un fin moralizador: servir de ejemplo, para no repetir las malas acciones y para imitar las buenas. En este sentido, la historia de los españoles en el Perú se presenta como un ejemplo perfecto, en el que dios castiga y premia de acuerdo a la conducta cristiana de los actores:

> También escribí esta obra, para que los que viendo en ella los grandes servicios que muchos nobles caballeros y mancebos hicieron a la corona real de Castilla, se animen y procuren de imitarlos. Y para que, notando por el consiguiente, cómo otros no pocos se extremaron en cometer traiciones, tiranías, robos y otros yerros, tomando ejemplo en ellos, y en los famosos castigos que se hicieron, sirvan bien y lealmente a sus reyes y señores naturales.[5]

El propio Cieza quiso asegurarse del descargo de su conciencia respecto a sus actividades en las Indias, cuando en su

[3] CP1, CXIX, 313.
[4] CP1, proemio del autor, 8.
[5] CP1, proemio del autor, 9.

testamento pidió que sus albaceas consiguieran, si él no la había obtenido antes, una bula de restitución.[6]

Las épocas de la historia del Perú

La historia general del Perú, según se deduce de la obra de Cieza, había pasado por tres etapas y se encontraba al inicio de una cuarta.

La primera época fue el periodo de las «behetrías», es decir, de los pueblos anteriores a los incas. La gente que habría habitado las tierras antes de los incas es descrita como «salvajes», cuyas principales deficiencias eran: no tener propiamente casas ni pueblos o ciudades; no vestirse con mucha ropa; no tener una clase dirigente sino meros líderes espontáneos, que los incitaban a la guerra contra grupos similares para matarse unos a otros, y cuyos prisioneros eran sacrificados a sus ídolos.[7]

La segunda época es la de los incas, que está marcada por signos civilizadores. Cieza identifica a los incas como una monarquía que reinó sobre un enorme imperio, y dedica los capítulos x al xxxi de la Segunda Parte para describir las características y organización del imperio. Frente a los grupos anteriores a su surgimiento, los incas representan un proceso civilizador, donde se construyeron pueblos y ciudades con edificios imponentes, la gente andaba vestida, y la clase dirigente era un grupo sofisticado y organizado internamente con diferentes funciones. Con respecto a los sacrificios humanos, Cieza admite que los hubo entre los incas, pero insiste en que fue algo marginal y esporádico y no una práctica generalizada, como otros opinaban. Respecto a la época anterior, los incas representaban, en general, un cambio radical que el cronista juzga muy positivamente.

6 Véase apéndice B.

7 CP2, IV, 6.

Dos aspectos más son importantes para señalar la diferencia entre los otros pueblos y los incas: canibalismo y homosexualidad. Dado que Cieza inició su experiencia americana en la zona de Cartagena de Indias y se aventuró por muchos territorios, pudo conocer diferentes pueblos entre los cuales afirma que se practicaba en algunos casos el canibalismo y/o el «pecado nefando». El capítulo XXV de la Segunda Parte está especialmente dedicado a desmentir que tales prácticas existieran entre los incas, y aún más, asegura que los incas las combatieron entre ellos y en todo su imperio.

Cieza utilizó también el argumento del medio ambiente para distinguir a los incas de los demás pueblos que había conocido. Según su explicación, las sociedades en el nivel de behetrías se encuentran en valles fértiles, que les permiten abandonar su lugar de residencia y cambiarlo por otro en cualquier momento, lo que va de la mano con su carácter indómito. Mientras que gran parte de los indios que vivían bajo el dominio de los incas, al vivir en zona de sierra y campos de difícil cultivo, no podían simplemente retirarse; por eso se veían sujetos a permanecer y obedecer a quien mantenía el poder sobre la región, lo que con el tiempo se habría convertido en un ambiente de sujeción política en el que crecieron y se desarrollaron. Estos sujetos fueron socializados de manera tal que se había facilitado su evangelización e incorporación a la estructura económica de la sociedad colonial. De esta manera, temporal y espacialmente (en la experiencia de Cieza), los incas significaban un punto culminante de civilización en la representación del mundo americano del cronista.

Sin embargo, había un elemento que unía a los incas con el resto de los pueblos americanos: todos eran infieles. De manera que la tercera época, la que se inició con la conquista, fue también el periodo de la llegada del evangelio para todos los pueblos americanos y los incas en particular. Según Cieza, el inexorable avance del evangelio se daba en un movimiento de este o oeste y de norte a sur, y no pararía hasta

que todas las naciones y gentes reconocieran y alabaran a un sólo dios y señor.[8]

Al evaluar la tercera época, Cieza toma en consideración tanto la perspectiva del conquistador como la de los conquistados. Por un lado, la empresa conquistadora merece su admiración, por los sufrimientos a que los cristianos se enfrentaron y que él conoció personalmente en las expediciones en que participó. Por ejemplo, con estas palabras:

> Y no me parece que debo pasar de aquí sin decir parte de los males y trabajos que estos españoles y todos los demás padecieron en el descubrimiento de estas Indias, porque yo tengo por muy cierto que ninguna nación ni gente que haya existido en el mundo ha pasado tantos. Cosa es muy digna de notar: que en menos tiempo de setenta años se haya descubierto una navegación tan larga, y una tierra tan grande y llena de tantas gentes, descubriéndola por montañas muy ásperas y fragosas, y por desiertos sin camino. Y haberlas conquistado y ganado, y en ellas poblado de nuevo más de doscientas ciudades. Cierto los que esto han hecho son merecedores de gran loor y de perpetua fama, mucho mayor que la que mi memoria sabrá imaginar ni mi flaca mano escribir.[9]

Pero al mismo tiempo, el cronista reconoce los efectos devastadores de la conquista sobre los indios y las injusticias que se cometieron con las poblaciones nativas. La conducta de los conquistadores es objeto de duras críticas en su historia:

> Y es de saber otra cosa, que tengo para mí por muy cierto, según han sido las guerras largas y las crueldades, robos y tiranía que los españoles han hecho en estos indios, que si los indios no estuvieran hechos a tan grande orden y concierto, totalmente se hubieran todos consumido y acabado [...] Y es ver-

[8] CP1, I, 26.
[9] CP1, XLII, 139.

> dad que yo he visto pueblos y pueblos bien grandes, y de una sola vez que cristianos españoles pasen por él, quedar tal que no parecía sino que fuego lo había consumido.[10]

El periodo de conquista fue, a los ojos de Cieza, a la vez un periodo de gloria y abuso. Por lo tanto, en su crónica hay un esfuerzo especial por distinguir el buen y el mal comportamiento de los conquistadores. En su opinión, tanto como merecían premio por su esfuerzo y penurias, también merecían castigo aquéllos que habían sido «carniceros de indios».[11] En conjunto, el periodo de conquista estaba plagado de pecados y acciones destructoras, que dios mismo había castigado con las guerras entre cristianos, así como los males causados a los indios podían estar justificados, especula Cieza, «por sus pecados y de sus antepasados que debían ser muchos» ya que lo permitió dios.[12] Los conquistadores, explicó Cieza, se habían comportado mal porque cayeron en la tentación de la codicia, «raíz de todos los pecados» según la tradición cristiana.[13] Las guerras civiles, en que se enfrentaron y murieron muchos de ellos, fueron el castigo a su mala conducta.[14] De manera similar, había quienes interpretaban —Cieza incluido— que la destrucción del imperio romano y sus guerras civiles se debieron a la decadencia moral en que había caído. Esta interpretación que hace Cieza de la etapa de la conquista del Perú es muy importante para su concepción total de la historia del Perú. Se trata de un periodo completo en sí mismo con pecado y castigo divino. De manera

10 CP2, XII, 32-33.
11 CP1, XXVI, 90.
12 CP1, I, 25.
13 Ciruelo 46.
14 «En uno de estos pueblos, llamado Juli, dio garrote el maestro de campo Francisco de Carbajal al capitán Bachicao: en ejemplo para conocer que pudo ser azote de Dios las guerras civiles y debates que hubo en el Perú, pues unos a otros se mataban con tanta crueldad». CP1, CIV, 282.

que la llegada del ejército pacificador de la Gasca, al vencer al rebelde Gonzalo Pizarro, culmina esta etapa y abre una cuarta.

La cuarta época, que se inicia con la derrota de los rebeldes y las reformas políticas de la Gasca, está marcada con signos enteramente positivos. La coincidencia de varios factores favorecen un clima de optimismo, respecto al presente y futuro de la sociedad colonial, además de la interpretación de este periodo como un acto de justicia divina para castigar la conducta de algunos conquistadores. Los rebeldes fueron vencidos y, de las incautaciones de sus propiedades, la Gasca llevó a Carlos V un tesoro de Indias mayor que todos los recibidos hasta ese momento. Se crearon audiencias para atender los problemas de justicia y se llevó a cabo una tasa, para fijar los tributos, que contó con la participación y beneplácito del clero. Además, esto ocurrió en el contexto de una poco común alianza política entre los representantes del poder político oficial y los religiosos, que estuvieron de acuerdo en imponer las reformas y reducir y controlar el poder de los encomenderos.

II

Cieza y las reformas del pacificador la Gasca

El periodo histórico que va desde 1548 a 1572 puede verse como una etapa crucial en la formación de la sociedad colonial peruana. Los límites están marcados por la muerte de dos líderes que se opusieron al dominio de la corona española en el siglo XVI. Las ejecuciones de Gonzalo Pizarro y de Tupac Amaru representaron la eliminación de aspiraciones al poder político del Perú de dos grupos sociales muy distintos a los oficiales de la corona. Naturalmente, esto no significó que estos grupos u otros renunciaran a reivindicaciones, pero la muerte de estos líderes, a manos de las autoridades virreinales, coincide con el proceso de organización colonial

que se inició con la Gasca y su misión «pacificadora», y se consolidó con el virrey Francisco de Toledo y su misión «reductora».

Cuando Cieza llegó al Perú lo hizo como parte de un ejército que vino a sofocar la rebelión encabezada por Gonzalo Pizarro. La rebelión de Gonzalo Pizarro puede explicarse como la reacción a la divulgación, en los territorios peruanos, del contenido de las Leyes Nuevas dictadas por la corona en 1542, y en cuya promulgación puso mucho esfuerzo Bartolomé de Las Casas. El punto clave en la disputa eran las encomiendas, consideradas por Las Casas como el centro de explotación de los indios: las Leyes Nuevas apuntaban a la eliminación de la perpetuidad de las encomiendas y obligaban a suspender una serie de privilegios feudales que los encomenderos habían asumido de facto, como el servicio personal de indios.

Con el triunfo de la Gasca sobre Pizarro se abre una nueva etapa en el Perú, que coincide tanto con el descubrimiento de importantes vetas de plata en Potosí y en Porco como con la imposición de una nueva estructura legal para las encomiendas. En suma, se trata del comienzo de una nueva economía colonial, diferente de la que habían impuesto y trataron de mantener los conquistadores. Y, a su vez, es el inicio de un proyecto colonial planeado desde España, que por primera vez asumía realmente el control de sus posesiones en el Perú.

En este proceso, un hecho altamente significativo y transformador fue la realización de la primera tasa general del Perú, que llevó a cabo la Gasca. La tasa fue el primer paso en la organización económica y política de esta nueva etapa; al decidir aplicarla, la Gasca debía obtener la información necesaria para regular los tributos que los indios le entregarían a los encomenderos. La idea de un tributo regulado —tasado— de acuerdo a la capacidad con que podía contribuir cada comunidad, tenía como objetivo aprovechar al máximo la capacidad de trabajo de los indios. Pero también, buscaba cuidar de no explotarlos por encima de esa capacidad, de manera

que se conservara por mucho tiempo esta fuente de producción de riqueza.

Políticamente, la tasa era el modo de ejercer un control económico y político sobre los encomenderos, pues se regulaban de esta manera sus rentas. El modelo preveía una eventual caída o subida en la capacidad productiva y, por lo tanto, la posibilidad de la disminución o aumento de las rentas del encomendero. Si algo variaba la capacidad productiva de la encomienda, tanto los encomenderos como los indios, por intermedio de sus líderes, podían solicitar una retasa que devolviera el equilibrio.

En cuanto a los indios, la tasa consolidó un cambio respecto del modo andino de tributar, que había persistido en cierto modo con los encomenderos. Significaba también una modificación en el modo interno de producción, con la introducción del oro y la plata como patrón de valor que se iría imponiendo en sus intercambios. Esto, a su vez, creó una oferta limitada de fuerza de trabajo, cuando los indios fueron a alquilar su fuerza de trabajo para conseguir el oro y la plata que requerían para cumplir regularmente con sus tributos.[15] La dinámica social se transformaba así radicalmente en cuanto a los patrones andinos en general e incaicos en particular.

Este hecho interesa mucho para entender a Cieza, porque el cronista no fue ajeno a lo que sucedía; por el contrario, me parece imposible seguir con justicia el razonamiento de Cieza si no es a la luz de estos acontecimientos.
La riqueza de Potosí, por ejemplo, mereció una atención especial en las páginas de Cieza:

> Por donde con gran verdad se podrá tener que en ninguna parte del mundo se halló cerro tan rico, ni ningún príncipe —de un solo pueblo como es esta famosa villa de Plata— tuvo ni tiene tantas rentas ni provechos. Pues desde el año de 1548

15 Sempat Assadurian 1988: 130-134.

> hasta el de 1551 le han valido sus quintos reales más de tres millones de ducados, que suman más que cuanto obtuvieron los españoles de Atahualpa, ni se halló en la ciudad del Cusco cuando la descubrieron.[16]

Asimismo, la Primera Parte de la *Crónica del Perú* trae un grabado del cerro de Potosí que se ha difundido mucho desde entonces.[17]

Además de la mención a la afortunada circunstancia del hallazgo de la vetas, Cieza relató con entusiasmo su impresión de las reformas impuestas por la Gasca. Destacó la tasa general y su objetivo de proteger a los indios:

> [...] con el desorden y demasiada codicia de los españoles se fueron disminuyendo los indios en tanta manera que falta la mayor parte de la gente. Y del todo se acabará de consumir por su codicia y avaricia [...] si la misericordia de Dios no lo remediara con permitir que las guerras hayan cesado, que es cierto que se han de tener por azote de su justicia, y que la tasación se haya hecho de tal manera y moderación que los indios con ella gozan de gran libertad y son señores de sus personas y haciendas, sin tener más pecho ni subsidio que pagar cada pueblo que lo que le ha sido puesto por tasa.[18]

El entusiasmo de Cieza por la tasa fue un sentimiento compartido, tanto por el poder político que representaba la Gasca como por el poder eclesiástico, que en ese momento representaban el arzobispo Loayza y fray Domingo de Santo Tomás.[19] Esta coincidencia de intereses entre el poder ejecutivo y el poder eclesiástico —al menos al inicio del periodo de reformas—

[16] CP1, CIX, 291.

[17] Por ejemplo, está en la carátula de *Miners of the Red Mountain: Indian Labor in Potosí 1545-1650* de Peter Bakewell, un estudio clásico sobre el tema.

[18] CP2, XVIII, 50.

[19] Sempat Assadurian 1988: 113-114.

sobre la función moderadora de la tasa, es de suma importancia pues significó una alianza política entre estos dos sectores frente al sector encomendero, que había detentado el poder predominante en el reino desde la conquista.

La idea de la tasa como medio para favorecer la situación de los indios se basaba, en última instancia, en los deseos expresados por el propio rey Carlos V quien, en comunicación a su hijo Felipe en 1548, se refirió de esta manera sobre las Indias:

> Y señaladamente, cuanto al gobierno de las Indias, es muy necesario que tengáis solicitud y cuidado de saber y entender cómo pasan las cosas allí, y de asegurarlas por el servicio de Dios y para que tengáis la obediencia que es razón, con lo cual las dichas Indias serán gobernadas en justicia, y se tornen a poblar y rehacer, y para que se obvie a las opresiones de los conquistadores y otros que han ido allá con cargo y autoridad [...] para que los indios sean amparados y sobrellevados en lo que sea justo.[20]

Estos consejos de Carlos V encontraron su expresión, en ese momento, en los proyectos de las autoridades representantes del rey y los eclesiásticos que se encontraban en el Perú.

Fueron precisamente los años de las reformas de la Gasca y de la alianza política con los religiosos que trabajaban en el Perú, los años en que el cronista de Llerena se encontró en el Perú, y durante los cuales se nutrió de la información que le sirvió para escribir su texto.

Otro aspecto en el que coincidieron la Gasca y fray Domingo de Santo Tomás, y cuyo eco se encuentra en la crónica de Cieza, es su percepción del abuso de los curacas sobre los indios de sus comunidades. Según Cieza, los curacas no habían hecho otra cosa que trasladar las exigencias del encomendero, añadiendo las propias, a los indios, a quienes «si

[20] Citado por Fernández Álvarez 1995: 217.

dan alguna excusa, aunque sea justa, no solamente no los oyen, mas maltrátanlos, tomándoles por fuerza lo que quieren».[21] Frente a esta situación, la Gasca y Santo Tomás sugirieron que se regulara también el tributo que los indios debían a sus autoridades nativas, para que éstos no pudieran abusar.[22] Por lo tanto, había que tasar también lo que recibirían los curacas. Esto muestra de manera inmediata, la compleja situación a que se enfrentaban las autoridades españolas y todos aquellos que intervenían en el establecimiento de la sociedad colonial. Por un lado, se quería aprovechar las estructuras sociales andinas que habían mostrado ser eficaces a los ojos de los cristianos, pero al mismo tiempo pretendían introducir modificaciones, como en el sistema de tributos. Los retos y dificultades no tardaron en aparecer.

Las relaciones del cronista con la Gasca y Domingo de Santo Tomás fueron inmejorables. Cieza admiraba a la Gasca, quien le facilitó sus documentos personales para que el cronista elaborara su texto y lo recomendó a las autoridades del Cusco para que pudiera reunir y entrevistar a los sobrevivientes de la nobleza incaica.[23] Por otro lado, Cieza admiraba también a Domingo de Santo Tomás, de quien también recibió documentos e información de primera mano que lo ayudaron para el trabajo que se había entregado. Sin duda el entusiasmo de estas dos personas por las reformas debieron influir en la evaluación positiva y el entusiasmo que transmite el relato de Cieza. Según él, gracias a las medidas inspiradas por el deseo de impartir justicia del monarca español, y prontamente ejecutadas por la Gasca:

> [...] los indios parece que han resucitado y cesado sus males. De manera que ningún español por muy alto que sea les osa

[21] CP1, CXVI, 303.
[22] Sempat Assadurian 1987: 326-327.
[23] CP2, IV, 6.

> hacer agravio. Porque además de los obispos, religiosos, clérigos y frailes que continuamente su majestad provee muy suficientes para enseñar a los indios la doctrina de la santa fe [...] en estas audiencias hay varones doctos y de gran cristiandad, que castigan a aquéllos que a los indios hacen fuerza y maltratamiento y demasía alguna. Así que ya en este tiempo no hay quien ose hacerles enojo, y son, en la mayor parte de aquellos reinos, señores de sus haciendas y personas como los mismos españoles. Y cada pueblo está tasado moderadamente lo que ha de dar de tributo.[24]

A esta percepción ideal hacia la que supuestamente se estaba encaminando la sociedad colonial con las reformas apropiadas debe sumarse, como síntoma extremo del entusiasmo, el sentimiento de que la evangelización estaba cobrando fuerza y que sus resultados serían pronto apreciables: «Y así en estos tiempos, [los indios] ya aborrecen al demonio, y en muchas partes en que era estimado y venerado es aborrecido, [...] Y muchos se han vuelto cristianos. Y en pocos pueblos del Perú dejan de estar clérigos y frailes que los doctrinan».[25]

Cieza no era el único que se creaba ilusiones, como he venido mostrando, formaba parte de un ambiente donde las personas importantes pensaban igual. El propio arzobispo Loayza tenía una opinión parecida de las reformas de la Gasca y juzgaba que los indios: «reciben más alegre y enteramente las cosas de nuestra santa fe, y se convierten y bautizan caciques principales, y algunos que hasta ahora han estado duros en esto».[26]

En suma, la política de la Gasca, con el apoyo de las autoridades religiosas, permitió —al menos por un tiempo— una situación que fue celebrada por Cieza. Esto se debió a que las

[24] CP1, I, 26.
[25] CP1, XLIII, 143.
[26] Citado por Sempat Assadurian 1987: 331.

acciones de la Gasca parecían lograr el difícil objetivo de cumplir con el ideal de servir a dios, al monarca y a los nuevos vasallos, objetivo que el cronista atribuye al rey: «sabiendo su majestad [...] lo que convenía al servicio de dios y suyo, y a la buena gobernación de aquellas partes».[27] En este contexto histórico eso significaba enfrentar a los encomenderos, retomar el control del poder político y proteger a los indios, que eran tanto la fuerza de trabajo que el estado español requería para la producción de la riqueza, como el objeto del proyecto evangelizador del clero.

La Gasca describió hacia 1554, ya en España, el resultado de su tarea en el reino que había dejado unos años antes, de esta manera:

> En el Perú están encomendados los repartimientos de los indios a los españoles que aquella tierra descubrieron y pacificaron y después la han sustentado contra los indios que han intentado alzarse [...] o a los que han servido contra los españoles que se han querido levantar con aquella tierra; y al menos por mi mano nunca se proveyó repartimiento a persona en quien no concurriese alguna de estas calidades.
>
> Y esta encomienda está hecha por vida de los encomenderos para que, sacada la tasa de los que se ha de dar a los religiosos y sacerdotes, enseñen nuestra religión cristiana a los indios. Lo demás en que están tasados los tributos, llevan los encomenderos, pidiéndolo ante la justicia de Su Majestad cuando los indios no lo dan, y sin poderlo tomar de su propia autoridad; porque en todo el Perú no hay quien tenga vasallos ni jurisdicción, sino S. M., y respecto de los encomenderos, los indios son solamente renteros para pagar lo que está tasado. Y todas las veces que parece que la tasa está crecida o por aquel año no haber habido tantos frutos de aquello de que se han de pagar la tasa, o por otro respecto, se sustraen de pagar hasta que el encomendero pide a la justicia haga rever la tasa y manda pagar lo que se hallare que se debe dar. Y con esto los indios

[27] CPI, I, 25-26.

> viven en tanta libertad y tienen tan poco temor a sus encomenderos, que ninguna cosa de extorsión ni de mal tratamiento que sus encomenderos les quieran hacer disimulan, sino que los acusan delante de la justicia y la siguen como haría un español a otro.
> Y de esta manera ninguna mano ha quedado a los encomenderos para hacer mal tratamiento a los indios de sus repartimientos, después que castigado Gonzalo Pizarro se puso en justicia la tierra y se tasaron los tributos que los indios habían de dar. Pero antes era así que los encomenderos la tenían grande sobre los indios, que llevaban de ellos no como vasallos, más aún más que de esclavos, y los mataban y atormentaban sobre sacarles lo que tenían, y aún muchas veces lo que no tenían ni podían dar.[28]

Este es el estado de la situación del reino que asume el relato de Cieza, y que identificó con una cuarta época que prometía un desarrollo favorable.

Sin embargo, documentos posteriores a la partida de Cieza del Perú muestran que el entusiasmo por las reformas se fue poco a poco deteriorando, sin duda, cuando en la vida cotidiana y la dinámica social las reformas no cumplieron con las expectativas. Los mismos participantes de la tasa, por ejemplo, vieron la necesidad de nuevas reformas.[29] Y, naturalmente, la evangelización probó estar lejos de ser un proceso concluido o cuestión de una generación, como creía Cieza. La alianza política entre los religiosos y los representantes del rey se rompería, conforme sus intereses se fueron alejando, hasta enfrentarse abiertamente en los años siguientes.

*Pero, antes que eso ocurriera, Cieza sintió que podía inter*pretar el inicio de una cuarta época en la historia peruana como algo seguro, y parte del plan divino para el reino (al respecto es interesante que el cronista se refiera a los indios

28 Citado por Pérez de Tudela 1963: LXVIII-LXIX.
29 Sempat Assadurian 1987: 326-327.

como «resucitados» por las reformas que la Gasca llevaba a cabo en nombre de Carlos V).

Históricamente, Cieza pertenece a una etapa de «reconquista» del Perú. A los descubridores y conquistadores les siguieron los letrados, que vinieron con las tropas y autoridades reales. Fueron estos letrados, quienes a través de leyes y memoriales, recortaron el poder de los conquistadores y lo entregaron a los representantes del rey. La *Crónica del Perú* interpreta la historia del reino desde tiempos pre-incaicos y entiende su presente histórico, con la toma del poder de la autoridad real frente a los conquistadores rebeldes, como un momento culminante en el proceso de conquista territorial y espiritual. Cieza estaba convencido de que su crónica, a través de su interpretación de la historia del reino, ayudaría a un futuro próspero para el nuevo reino del monarca español.

CAPÍTULO 4
LA ENTRADA DE LOS INCAS EN LA HISTORIA UNIVERSAL

I

La crónica: ¿etnografía del Nuevo Mundo?

La *Crónica del Perú*, tomando en conjunto todas sus partes, está concebida como una historia de los hechos de los españoles en el Perú. Y, como toda historia de la época, su centro de interés primordial son las guerras, es decir, que la presencia de los incas en la narración, y de cualquier otro elemento de la realidad americana dependen, en el conjunto de la obra, del objetivo primario de la narración que es la actuación de los cristianos y el futuro del reino recientemente adquirido por la corona. Sin embargo, la parte de la obra de Cieza que ha merecido más atención ha sido, sin duda, su narración sobre los incas. Este desplazamiento en la atención prestada a la crónica, en mi opinión, ha desvirtuado el carácter general de la obra y ha orientado la lectura de la crónica hacia posiciones que han identificado al texto como parte de un ideario pro-indigenista, asunto que merece algunas consideraciones.

Al ser apreciada especialmente por su narración sobre los incas, la crónica de Cieza ha sido asociada a otras crónicas llamadas «etnográficas», como las de Bernardino de Sahagún y el padre José de Acosta. Si bien Cieza incluye una importante narración de las costumbres de varios pueblos americanos, y de los incas en particular, es necesario ponderar con cuidado su carácter «etnográfico». En primer lugar, dado que la etnografía como ciencia recién surge en el siglo pasado; en

segundo término, dado que las expectativas que tal calificativo despierta pueden sembrar confusión.

Lo que ha permitido asociar a ciertas Crónicas de Indias con la etnografía ha sido en gran medida su descripción detallada y metódica de las costumbres de los pueblos americanos, así como la comparación entre culturas americanas o entre éstas y las de otras regiones. Quizá el más rotundo vínculo entre los textos del siglo XVI y la etnografía contemporánea fue proclamado por Claude Lévi-Strauss al afirmar que la base de su método e intereses etnográficos ya se pueden encontrar en la crónica *Voyage faict en la Terre du Brésil*, de Jean de Léry, a quien llama «le chef-d'oevre de la litterature etnographique».[1] Tanto para Lévi-Srauss como para otros estudiosos como John Rowe y Fermín Del Pino existe una estrecha continuidad entre el humanismo renacentista y la etnología, aunque el primero nombre a Jean de Léry como referencia preferente en su tradición científica y los otros dos al jesuita José de Acosta.[2]

En el caso de Cieza, tanto la refinada capacidad de observación como su constante interés por temas culturales claves —como la muerte, el matrimonio y las instituciones sociales de los pueblos que describe— así como el uso inteligente de informantes, han contribuido a que se señalase su característica «etnográfica». Más que ningún otro cronista, Cieza despliega ante el lector su propio proceso de investigación sobre la realidad americana. Por ejemplo: cuando recoge diversas versiones orales de un relato y las presenta, para luego ir comentándolas y sacar una conclusión al respecto; o cuando contrasta relatos orales con restos arqueológicos, para verificar la información con más de una fuente. Lo anterior apunta a un

[1] Jurt recoge los comentarios de Lévi–Strauss sobre Jean de Léry.

[2] Un panorama sobre la relación de las crónicas y documentos de América y la disciplina antropológica se encuentra en Del Pino 1984. Para un estudio general del tema ver Hodgen 1971.

Cieza metódico y preocupado por sacar provecho de su presencia y actuación en los acontecimientos que relata o, en su defecto, de las mejores fuentes. Esto lo ha convertido según varios autores, cuando se ocupa de la realidad americana, en un «etnógrafo».

Es necesario, sin embargo, considerar algunos aspectos en que el interés de Cieza y de otros cronistas del siglo XVI por el mundo americano, venía condicionado de tal manera que los diferencia notablemente de lo que hoy se entiende por trabajo etnográfico.

En primer lugar, la descripción de las sociedades americanas se hacía con la intención de hallar el vínculo que las unía al universo cristiano y no la diferencia cultural que las separaba. Es decir, lo que interesaba en ese momento era reafirmar la unidad entre las criaturas humanas y su destino en ambos hemisferios, como obra del mismo dios cristiano. Se trataba de encontrar aquellas características que permitiesen agrupar a todos los pueblos en la vigente concepción providencialista de la Historia Universal (entendida como única posible y verdadera). Las diferencias culturales debían reconciliarse, a partir de los postulados cristianos ya consagrados, con el fin de incluir a todos los seres humanos bajo el mismo destino. Esta intención discrepa del postulado básico de relatividad cultural de la investigación etnográfica que, justamente, asume como principio teórico la diversidad y especificidad cultural; y cuya tarea consiste en identificar la lógica interna, así como los valores y relatos que sustentan cada cultura.

Si bien las crónicas que tratan del Nuevo Mundo distinguen en cada pueblo rasgos particulares, especialmente a la hora de comparar culturas, entre aquel análisis y el otro de la etnografía moderna existe una distancia radical. Es necesario tomar en cuenta esa diferencia para apreciar tanto los alcances como las limitaciones del aporte de las Crónicas de Indias a la disciplina. El propio Lévi-Strauss reconoce la distancia de las reflexiones a que puede llegar Léry y la etnología,

tal como él la entiende: «El protestantismo de Léry, y la aproximación relativista de los etnógrafos de este siglo están a un mundo de distancia».[3] En la misma dirección se ha expresado Michael Ryan, al anotar: «La asimilación intelectual de gente extraña no produce necesariamente como resultado la habilidad de alcanzar lo que, según nuestros criterios, sería considerado un determinado esclarecimiento etnográfico».[4] De manera que, aunque es posible hablar de coincidencias entre la práctica «etnográfica» de los cronistas de Indias y la práctica y reflexión etnográfica contemporánea, éstas tienen bases ideológicas muy distintas y, tanto en sus propósitos como en sus resultados, muestran diferencias notables.

El punto de partida del llamado relato etnográfico del siglo XVI fue muchas veces el cumplimiento de las disposiciones emitidas por la corona española, que —a lo largo del periodo colonial— mandó diversos cuestionarios a sus colonias para averiguar la disposición de las Indias y de sus pobladores. Escribir puntualmente sobre la realidad americana era por lo tanto una tarea exigida por el rey y, aunque en determinado momento se quiso centralizar la información creando el cargo de Cronista Oficial de Indias, la metrópoli no disminuyó en su reclamo de todo tipo de datos provenientes de sus funcionarios o de cualquiera que pudiera proporcionarlos. Una forma de pedir la información fue enviar cuestionarios para que fueran llenados por las personas pertinentes en Indias.[5] Así como los cuestionarios fueron varian-

[3] Jurt 64, «Léry's protestantism, and the relativist approach of this century's etnographs are worlds apart». Es interesante recordar a propósito que von Hagen trató de justificar la aparente imparcialidad de Cieza presentándolo como protestante.

[4] Ryan 523, «the assimilation of a people may not necessarly result in the ability to achieve what by our standarts would be considered a certain etnographic clarity. To the contrary it may end in the very opposite».

[5] Una muestra de estos cuestionarios, así como comentarios sobre los mismos, puede consultarse en Bravo, Francisco de Solano (ed.) 1983.

do en temas y número y orientación de las preguntas durante los años, también las respuestas adoptaron diversas formas, escribiéndose desde escuetas notas para salir del paso hasta cartas o memoriales que elaboraban narrativamente sus respuestas. En otros casos los cuestionarios fueron el incentivo de elucubraciones y escritos mayores, como las crónicas.

El interés de la corona por recibir una constante información de Indias debe entenderse, naturalmente, como el deseo de averiguar sobre los recursos económicos disponibles (minas, recursos naturales, población nativa) en sus nuevos territorios, y también, sobre la mejor manera de mantener la paz en la región y protegerla de posibles revueltas o ataques de naciones extranjeras.

Junto al interés de la corona estuvo la curiosidad por las culturas indígenas que promovía la tarea evangelizadora. Para evangelizar sobre una base firme, los religiosos veían conveniente comprender mínimamente a los pueblos americanos, para luego encaminarlos más fácil y rápidamente a la fe cristiana. Escribir sobre las costumbres e instituciones sociales, así como aprender la lengua, constituía una labor importante de este conocimiento necesario para la evangelización. El propio Cieza afirma que una de las causas principales que lo motiva a escribir es, justamente, el hecho que «nosotros y estos indios todos traemos origen de nuestros antiguos padres Adán y Eva»; e iba a narrar en consecuencia cómo ellos fueron y debían ser reducidos al «gremio de la santa madre iglesia».[6]

Al evangelizar no sólo se pedía a la población indígena que aceptara a un dios cristiano; se le exigía una conducta distinta, basada en una lógica y unos valores nuevos, que eran los que sustentaban el cristianismo del XVI. Los indios debían acomodarse en la concepción histórica que identificaba el mismo origen para todas las culturas a partir de la

[6] CP1, proemio del autor, 8.

creación divina. Cómo lograr una verdadera transformación religiosa y cultural fue motivo de mucha controversia y enfrentamiento durante toda la época colonial, y es significativo que tanto Bartolomé de Las Casas como José de Acosta, que escribieron historias de las Indias, también redactaran importantes tratados sobre la evangelización.[7]

Por lo tanto, escribir sobre la realidad americana y sus pobladores fue muchas veces, en el caso de cronistas como Cieza, una actividad promovida y orientada hacia los intereses de la corona y la iglesia; su trasfondo ideológico suponía la identificación de elementos culturales en los pueblos americanos que sustentaban la interpretación cristiana del mundo. Esto implicaba que los textos, llamados «etnográficos», se dirigían y debían contribuir a la transformación de las sociedades americanas.

Grietas en la hermenéutica cristiana

La etnografía se produce, en principio, por un interés genuino hacia la otra cultura, a lo que se pueda aprender de ella, y se intenta identificar y presentar su particular cosmovisión. La idea de que tal conocimiento sirva para modificar a la cultura en cuestión hacia otros patrones debería ser, en principio, incompatible con la práctica etnográfica contemporánea.

Aunque me parece clara la distancia que separa a una y otra práctica, creo que es posible —como lo han señalado ya diversos autores— observar en la narraciones sobre las Indias elementos que contribuyen a la historia de la formación de la tradición etnográfica. Pero sin perder de vista que las Crónicas de Indias serían sólo parte de un proceso de respuesta más general a la preocupación por el pasado —en tanto dife-

[7] Las Casas escribió *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión* (1537) y Acosta, *De procuranda indorum salute o predicación del evangelio en las Indias* (1588).

rente del presente— así como a los contactos con nuevos e insospechados territorios, que planteaban problemas a la concepción del mundo vigente. Se debe tomar en cuenta entonces que las crónicas participaron, explícita o implícitamente, en una revisión de los postulados de la tradición clásica y cristiana, mayormente para reafirmarla pero también para cuestionarla. Lo interesante del caso fue que, en el esfuerzo por asimilar a las culturas americanas, aparecieron dificultades y dudas para las que no se encontraban respuestas fáciles, dando lugar a nuevas preguntas. Es a partir de esas «grietas» en la hermenéutica cristiana de la realidad americana que surgen, a mi entender, apreciaciones en los cronistas que hoy podemos leer como etnográficas. Creo que es en esos casos —y en la coincidencia metodológica, si aceptamos lo propuesto por Lévi-Strauss— donde pueden hallarse los vínculos más interesantes entre las Crónicas de Indias y la etnografía.

Lo anterior puede ilustrarse, en cierta medida, con dos pasajes de la *Crónica del Perú*:

En la Primera Parte se encuentra la siguiente descripción de una iguana:

> Por los árboles que están junto a los ríos hay una que se llama iguana que parece serpiente: para apropiarla remeda en gran manera a un lagarto grande de los de España, salvo que tiene la cabeza mayor y más fiera, y la cola más larga, pero en el color y parecer no es ni más ni menos. Quitado el cuero y asadas o guisadas son tan buenas de comer como conejos y para mí más gustosas, las hembras tienen muchos huevos, de manera que es ella una buena comida, y quien no la conoce huiría de ellas y antes les tendría temor y espanto de verlas, que no deseo de comerlas. No sé determinar si es carne o pescado, ni ninguno lo acaba de entender: porque vemos que se echa de los árboles al agua y se halla bien en ella, y tampoco ninguna se halla tierra adentro donde no hay río.[8]

[8] CP1, IX, 48.

Una lectura detenida ofrece detalles interesantes de la descripción de la fauna americana. Por ejemplo, que el cronista recurre a referentes conocidos a su audiencia para describir al animal: comenzando por la serpiente, la cabeza y el color similar al lagarto, o el sabor del conejo. De esto último resulta obvio que por necesidad o curiosidad, conquistadores como Cieza probaron una nueva alimentación en el Nuevo Mundo. Hay asimismo una implícita valoración de la experiencia que puede leerse también como prueba que da el escritor de que está narrando un testimonio vivido y no de oídas, porque quienes desconocían la realidad americana pensarían en huir antes que comerse al animal, ignorando que se trata de un buen alimento. Al final, lo que parece ser una disquisición sobre la taxonomía de la fauna americana —a saber, si la iguana es carne o pescado— debe leerse bajo la hermenéutica cristiana de Cieza. Es decir, la importancia de distinguir la naturaleza de carne o pescado de la iguana se debe a que, sólo así, bajo los preceptos cristianos (más presentes en aquella época que hoy día) se podía determinar los días de la semana en que un buen cristiano comería el animal.

No fue Cieza el único en notar las peculiaridades de la iguana. Antonello Gerbi en su estudio sobre la naturaleza americana reunió varias opiniones que muestran la sorpresa y ambivalencia que este animal produjo en los cronistas, y alguno de ellos hicieron explícita la relación entre la naturaleza del animal y las normas alimenticias cristianas. Así, por ejemplo, Gómara afirmó: «cómenlo en cuaresma por pescado, y en carnal por carne, diciendo ser de dos elementos, y por consiguiente de entrambos tiempos». El padre Las Casas, sin embargo, niega que pueda ser pescado.[9]

[9] Gerbi 245-251. Una ambigüedad similar preocupa al padre José de Acosta pero respecto del manatí en la *Historia Natural y Moral delas Indias*, capítulo XV: «En las islas que llaman de Barlovento, que son Cuba, la Española, Puerto Rico, Jamaica, se halla el que llaman manatí, extraño gé-

Lo que me interesa especialmente de la descripción de la iguana es que ejemplifica la manera en que la realidad americana es asimilada («apropiarla», dice Cieza) por la interpretación cristiana. Y cómo la relevancia de su naturaleza depende de una conceptualización predeterminada respecto al consumo de alimentos. Por eso, es importante definir la naturaleza de la iguana —y de otros animales— y resultan inquietantes esas naturalezas ambiguas.

Hay otro pasaje en la Primera Parte que llama la atención por la reflexión que motiva en el cronista. Se trata de un comentario sobre las mujeres indias y el momento del parto:

> Por todas estas partes las mujeres paren sin parteras, y aun por todas las Indias. Y, en pariendo, luego se van a lavar ellas mismas al río, haciendo lo mismo a las criaturas. Y a ninguna hora ni momento se cuidan del aire ni del sereno, ni les hace mal. Y veo que muestran tener menos dolor cincuenta de estas mujeres que quieren parir que una sola de nuestra nación. No sé si va en el regalo de las unas o en ser bestiales las otras.[10]

En relación a una situación común a las mujeres —el parto— el diferente comportamiento de españolas e indias pone a Cieza en duda sobre cuál de los dos grupos de mujeres está reaccionando de acuerdo a lo esperable. Es decir, se cuestiona sobre la conducta apropiada porque asume la existencia de una conducta natural, y no una situación mediatizada por cada cultura. Son las conductas dispares —pero donde el cronista duda sobre cual sería la desviación— las que pare-

nero de pescado, si pescado se puede llamar animal que pare vivos sus hijos, y tiene tetas, y leche con que los cría, y pace yerba en el campo; pero en efecto habita de ordinario en el agua y por eso lo comen por pescado, aunque yo cuando en Santo Domingo lo comí un viernes, casi tenía escrúpulo, no tanto por lo dicho, como porque en el color y sabor no parecían sino tajadas de ternera, y en parte pernil, las postas de este pescado: es grande como una vaca».

[10] CP1, XIX, 74.

cen poner en entredicho la validez de una supuesta conducta natural, y abren la posibilidad de explicar la situación como relacionadas a experiencias culturales, y por tanto, diversas.

Tanto el encuentro con la naturaleza ambigua de la iguana como la duda frente a la conducta «natural» de las mujeres frente al parto muestran, a mi modo de ver, momentos en que el cronista reflexiona sobre la validez de nociones preconcebidas que entran en crisis. Si bien lo hace dentro de un marco en el que se persigue como fin último del contacto entre culturas la unidad conceptual de una sociedad cristiana universal, al dejar planteadas sus dudas el cronista revela grietas en su hermenéutica cristiana.

II

La asimilación de la realidad americana

La asimilación europea de la realidad americana en la primera mitad del XVI, cuando muchos de los cronistas tuvieron el privilegio de ser los primeros cristianos en conocer un paisaje o un pueblo, fue una tarea difícil. Muchas veces la nueva realidad que enfrentaban no correspondía con la realidad heredada de la tradición textual en que se basaba su conocimiento, y esto producía una tensión a la que debieron dar respuesta. Anthony Pagden explica que estas diferencias entre el «viejo» y el Nuevo Mundo generaban no sólo la *disputatio* —que consistía en el enfrentamiento de interpretaciones de distintos textos— sino que daban lugar a una manipulación del canon: donde se recurría -según conveniencia- a la Biblia, a los padres de la Iglesia Católica o los sabios de la Antigüedad, para explicar discrepancias. Bartolomé de Las Casas, por ejemplo, se apoyaba en Aristóteles para sostener sus ideas sobre civilidad, pero lo desautorizaba —por pagano— en lo referente a la *psyche* de los «bárbaros».[11]

[11] Pagden 1993: 52.

Desde los primeros exploradores, pasando por Cieza y hasta finales del siglo XVI en que escribía José de Acosta, el tema de la «habitabilidad de la llamada zona tórrida» fue un ejemplo típico del constante enfrentamiento entre la tradición textual y la experiencia de los viajeros. En cuanto a este tema Cieza narra: «En lo tocante a la línea algunos de los cosmógrafos antiguos variaron y erraron en afirmar que por ser cálida no se podía habitar [...] La experiencia ahora nos muestra, que no sólo debajo de la equinoccial, más toda la zona tórrida, que es de un trópico a otro, es habitada».[12] En casos como éste, cuando existía una notable discrepancia entre la tradición textual y la experiencia, era la experiencia la que terminaba por imponerse. Pero tal como señala Pagden, la dificultad consistía en percibir la diferencia entre lo que se observaba y los textos. Especialmente porque quienes podían observar o experimentar con la nueva realidad no lo hacían con el propósito de cuestionar la formulación del mundo que les venía de una tradición textual que tenían bien asumida. De manera que muchas veces, cuando la experiencia contradecía directamente los textos, era la propia experiencia —por su novedad— la que era puesta en entredicho.[13] Un caso tan rotundo, como el ejemplo de la zona tórrida, aparecía anotado repetidamente por los cronistas, justamente por ser una increíble novedad a la cual tenían que acostumbrarse.

Pero la experiencia americana ofrecía escenarios más complejos que la constatación de la habitabilidad de una de sus zonas. Pagden segura que:

> [...] asuntos más complejos —la naturaleza de las creencias, relaciones de parentesco, el vocabulario de las emociones, incluso las propiedades de las plantas y la apariencia de los animales— podían ser ignorados [...] a favor de mantener el status de una

[12] CP1, XLVI, 151-152.
[13] Pagden 1993: 53.

> autoridad textual de peso [...] el canon determinaba no sólo lo que se podía decir con algún grado de convicción en cualquier determinada comunidad, también establecía, en primera instancia, cuales podían ser los objetos a investigar. Es decir, determinaba *qué* se podía ver. (Énfasis suyo).[14]

De lo anterior se deduce que, para los europeos, distintos aspectos de la realidad americana presentaron distintos niveles de dificultad para ser interpretados. La mayor dificultad no fue solamente que la realidad americana, nueva y compleja, estaba regida por patrones desconocidos, pero que además, y quizá en primer lugar, la mera percepción de esa realidad estaba condicionada por una tradición sobre el modo de conocer y lo posible de conocer.

Por supuesto, cada cronista, si bien compartía una tradición textual y cultural en el sentido amplio, estaba más o menos familiarizado con esa tradición de acuerdo a su educación y experiencia de vida. También es importante tener en cuenta la manera específica en que cada cronista aprovechó su tradición textual para percibir la realidad americana. La nueva experiencia no sólo daba pie a debatir diversas interpretaciones de la tradición textual, sino también a privilegiar unos aspectos sobre otros. Por ejemplo, la polémica entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda sobre la naturaleza del hombre americano y los derechos de la conquista, enfrentó dos posiciones elaboradas a partir de una misma tradición general, pero luego, cada uno elaboró sus argumentaciones a partir de aspectos distintos de la tradición para

[14] Pagden 1993: 53-54, «[...] more complex matters —the nature of belief, kinship, the vocabulary of emotions, even the properties of plants and the appearance of animals— could be ignored [...] in the interest of preserving the status of a powerful textual authority. [...] not only did the canon determine what could be said with any degree of conviction within any given community, it also established what the objects of inquiry might be in the first place. It determined, that is, what *could* be seen».

sostener sus tesis. A su vez, Pedro Cieza de León y Pedro Sarmiento de Gamboa —tal como analizo más adelante— usaron conceptos del lenguaje político de una misma tradición, pero sus énfasis e interpretaciones produjeron imágenes muy distintas de los incas.

Los incas en el lenguaje del Renacimiento

La constante presencia del demonio entre los americanos, según la percepción de los cristianos, contaba con antecedentes. Ya existía una vasta experiencia intelectual y práctica en la lucha contra el diablo, de manera que la presencia del demonio en las crónicas puede considerarse como un arma intelectual eficaz que facilitó la conceptualización de las sociedades americanas. Michael Ryan ha sugerido que fue a través de la experiencia común del demonio como se produjo en los siglos XVI y XVII la identificación, por parte de los europeos, de lo exótico (del Nuevo Mundo o de cualquier otra parte) y las civilizaciones antiguas. El paganismo —consecuencia de la actividad del demonio en la tierra— fue la categoría que, definida en contraposición al cristianismo, sirvió para asociar las culturas americanas a las culturas de la antigüedad, y obtener para la nueva experiencia un referente, si bien remoto, al menos no desconocido.[15]

Dado que la asimilación europea del universo americano se produjo mayormente dentro del contexto de la evangelización y por intelectuales religiosos, el concepto central «pagano» daba coherencia a un proyecto colonial en el que podían debatirse los métodos de conversión, pero donde estaba claro el fin: la salvación de las almas de los americanos. De esta manera se explica la insistente comparación entre americanos y antiguos en las Crónicas de Indias, especialmente entre escritores religiosos (como es el caso de Las Casas, Acosta o Sahagún).

15 Ryan 1981: 530.

En Cieza —como en la mayoría de sus contemporáneos— que no dejó de percibir la presencia del demonio, la comparación con el mundo antiguo es menos erudita y mas bien una pista de sus intereses. En el aspecto religioso el cronista se contentó con señalar la omnipresencia del demonio, cuyo poder y dominio explicó en última instancia por la voluntad divina y su inescrutable plan. En otros aspectos, como en la organización política y militar, y en los logros tecnológicos, remite con frecuencia a la comparación con los romanos. En este caso, Cieza asume la idea de los incas como una sociedad pagana como descripción general pero está más interesado en otros aspectos.

El caso de Cieza es interesante porque puede servir para ilustrar la contribución de obras como las suyas —parte de la literatura renacentista— al proceso de formación de lo que la etnología contemporánea ha considerado como su propia tradición intelectual. Jean Paul Rubiés ha señalado que es posible identificar dos fases en el aporte de una incipiente etnología renacentista a las ciencias humanas modernas:

> En un primer momento, las narraciones de tipo geográficas o históricas incluían capítulos importantes sobre las leyes y costumbres de pueblos extranjeros, pero la descripción no iba acompañada de ningún análisis serio de las creencias [...] Un segundo [...] momento consistió en la comparación sistemática y crítica de creencias y conducta, y en última instancia, la intención de relacionar creencias y conducta, lo que implicaba, antes que todo, la distinción de la relación entre dos lenguajes específicos; el lenguaje civil y el lenguaje del cristianismo. El lenguaje civil se manifestaba a través de categorías como salvajismo o barbarismo y racionalidad [...] Por su parte, el lenguaje de clasificación religiosa dividía entre cristianos y paganos.[16]

[16] Rubiés, 170-171: «In a first moment, narratives of a geographical or historical kind included important chapters on the laws and costums of

Creo que resulta provechoso leer a Cieza a partir de esta distinción de lenguajes. Si la *Crónica del Perú* ha sido llamada repetidamente etnográfica es por su constante referencia a las costumbres y organización social y política de las sociedades que describió. En su relato se aprecia cómo entran en escena ambos lenguajes, y la manera en que se relacionan puede ayudar a comprender el texto.

En cuanto al lenguaje del cristianismo, está claro que el cronista clasifica a todos los nativos americanos como paganos. Incluso Cieza es de los primeros cronistas que niegan, o estiman como muy dudosa, la posibilidad de que hubiese habido una evangelización previa a la llegada de los españoles. Tal evangelización se habría producido con la llegada de uno de los apóstoles a las tierras americanas y el candidato fuerte era Santo Tomás. Cieza hizo un viaje especial para ver una escultura que, según algunos cristianos, representaba al apóstol y que confirmaría su paso por esos territorios. Luego de observar con atención la escultura, Cieza dirá que identificar la figura de piedra con el santo era una interpretación errada, y que se trataba de una manifestación más de la idolatría imperante en los nativos.[17]

La manera en que el lenguaje del cristianismo está presente en el texto es a través de la insistente referencia al demonio. Curiosamente este constante recurrir al enemigo del cristianismo en el relato —que sirve para explicar en última instancia

foreign peoples, but the description of behaviour tended to be independent from serious analysis of beliefs. [...] The second [...] consisted of the critical and systematic comparison of beliefs and behaviour, and ultimately the attempt to relate beliefs and behaviour, which implied above all a clarification of the relationship between two distinct languages, the language of Civility and the language of Christianity. The language of Civility operated through categories of savagery, or barbarism, and rationality. [...] On the other hand the language of religious classification divided [...] Christinas and heathens».

17 CP2, v, 10.

cualquier manifestación de paganismo— requirió del cronista una justificación de su interés por las costumbres indígenas, en la que aseguraba su intención de combatir al demonio y promover la evangelización: «porque es justo que los que somos cristianos tengamos alguna curiosidad: para que sabiendo y entendiendo las malas costumbres de éstos, apartarlos de ellas y hacerles entender el camino de la verdad, para que se salven».[18] Esta aclaración le permitía ponerse a buen recaudo de inquisiciones por interesarse en la idolatría.

Aunque el lenguaje del cristianismo es indispensable para que el cronista explique a las sociedades americanas, en Cieza, lo que destaca es su aplicación del lenguaje civil. Es a través de este lenguaje que su análisis es más sutil y, en definitiva, donde está su interés al observar las culturas nativas. Es con este lenguaje que los incas resultan con una imagen muy positiva en su texto, en gran medida por la admiración del cronista del gobierno de los incas (más adelante analizo este aspecto). Una aspiración implícita de la crónica es la posibilidad de relacionar creencias y costumbres, lo que apunta a una narrativa que presenta cierta racionalidad en el mundo indígena, a pesar de su clasificación pagana por el lenguaje del cristianismo.

Lo anterior se puede apreciar en muchos pasajes, como en las explicaciones que ofrece Cieza de las costumbres funerarias, o los rituales relacionados con el ascenso al poder de un nuevo líder. Expresiones como: «según sus costumbres», «a su usanza» o «conforme a la costumbre de ellos», permiten apreciar la elaboración de una lógica interna entre las conductas y las creencias de las sociedades nativas.

Es interesante, al respecto, comprobar que Cieza atribuyó a los incas la capacidad de reconocer una identidad que se debía respetar en los pueblos que conquistaban. Según el

[18] CP1, LXIIII, 199.

cronista, los incas pensaban «que bastaba que ellos mandasen por todas partes adorar al sol y a los más de sus dioses, sin entremeterse en prohibir religiones y costumbres antiguas porque quitárselas a los que nacieron con ellas es como matarlos».[19] Esto no significaba que los incas dejaran de lado sus objetivos de conquista y dominio sobre otros pueblos, sino que habían desarrollado una estrategia que les permitía alcanzar sus objetivos respetando aspectos importantes de los sujetos dominados.

Es importante anotar que hay pasajes en la crónica en los que ambos lenguajes parecen competir por ofrecer la explicación adecuada de la realidad americana. Y esto era en cierto modo inevitable, pues los espacios de acción de lo civil y lo religioso convergían de muchas maneras. En el pasaje que presento a continuación pareciera que el cronista no se decide a interpretar con la ayuda de un sólo lenguaje lo que aprende; o quizá entiende que, siendo ambas interpretaciones posibles, deja el asunto a criterio del lector. Se trata de un comentario que escribió luego de relatar el origen de los incas según el mito de los hermanos Ayar:

> Y lo que yo para mí tengo que se deba creer de esto que éstos fingen es [...] que estos incas que aparecieron debieron ser tres hermanos valerosos y esforzados, que tenían grandes pensamientos, naturales de algún pueblo de estas regiones o venidos de la otra parte de la sierra de los Andes, los cuales, hallando disposición, habrían conquistado y ganado el señorío que tuvieron; y aun sin esto, podría ser lo que cuentan de Ayar Cache y de los otros, que fueran encantadores, y la causa de hacer lo que hicieron sería por arte del demonio.[20]

Creo que, tal como están presentadas, el cronista dio igual probabilidad a ambas explicaciones. En una de las interpre-

19 CP2, xxv, 75.
20 CP2, vi, 15.

taciones son los hermanos Ayar quienes se perciben como agentes del proceso histórico incaico, y la explicación señala sus capacidades como individuos. En la otra explicación, la agencia se traslada al demonio, inscribiendo la interpretación en el lenguaje conceptual del cristianismo. Este ejemplo es particularmente interesante porque permite ver cómo puntos vitales de la imagen de los incas —así como de otras culturas— eran construidos para el lector europeo, y las dudas que enfrentaban los cronistas en sus conceptualizaciones del mundo americano.

Otra manera de ver la presencia de los lenguajes en la crónica sería postular que la distinción de ambos lenguajes surge, justamente, como producto de la experiencia americana de Cieza. Así parece revelarlo el siguiente pasaje:

> Y de esta manera había en estos reinos, en los tiempos de los incas, muy poca tierra que pareciese ser fértil que estuviese desierta, sino que todo estaba muy poblado como saben los primeros cristianos que en este reino entraron: que cierto, no es pequeño dolor contemplar que, siendo aquello incas gentiles e idólatras, tuviesen tan buen orden para saber gobernar y conservar tierras tan largas. Y nosotros, siendo cristianos, hayamos destruido tantos reinos, porque por dondequiera que han pasado cristianos conquistando y descubriendo no parece otra cosa sino que con fuego se va todo gastando.[21]

Lo que Cieza estaría resaltando, a partir de su reflexión sobre la historia del Perú es —tal como lo ha señalado Francesca Cantù— la no correspondencia entre religión cristiana y la vida civilizada o acción civilizadora.[22] Esta distinción está en la base de la diferenciación del lenguaje civil y el lenguaje del cristianismo. Pero, como es posible apreciar en la cita, el propio cronista parece perplejo y conmovido al revelar sus re-

21 CP2, XXII, 66.
22 Cantú 1989: LXXXIV.

flexiones, lo que muestra que —al menos para Cieza— ni intelectual ni emocionalmente fue una experiencia fácil.

Otro aspecto en el que la distinción de lenguajes puede contribuir a entender la obra de Cieza es al analizar su recepción por la crítica. Especialmente para comprender opiniones que parecen enfrentadas unas con otras. Creo entonces que, quienes centraron su atención en el desarrollo del lenguaje civil desplegado en la crónica han extraído una visión muy positiva de la interpretación del cronista de los incas, a quienes se presenta con un grado de organización social complejo y exitoso. Por otro lado, quienes privilegiaron en su análisis el lenguaje del cristianismo empleado por Cieza, resultaron con un cronista en cuya interpretación de los incas vieron a un portador de ideología colonizadora.

El demonio como arma intelectual

*El principio fundamental para asimilar lo nuevo es incorpo*rarlo a un universo conocido. Es decir, es necesario convertir lo nuevo en un elemento que funcione dentro de la lógica del mundo en el que actuamos. Frente a la novedad de las culturas americanas no se reaccionó de manera diferente; la literatura del encuentro muestra los esfuerzos por incorporar estos nuevos elementos al universo de los europeos. En este proceso, la figura del demonio —que tiene una extendida presencia en las Crónicas de Indias— desempeña un papel especial, porque la religión era un aspecto crucial tanto de la justificación de la conquista como de la política colonial.

Para un cristiano del siglo XVI el demonio era un personaje familiar. Pero la oportunidad de observar a uno o varios pueblos bajo el control del enemigo de la fe, debió presentarse como un espectáculo único y conmovedor. La idea de que uno podía ampliar las fronteras de la cristiandad, en lucha frontal contra el demonio, pudo atemorizar a más de uno; pero también debió sentirse por otros como un privilegio.

Los viajes de Cieza por las tierras americanas lo convencieron de que el demonio tenía una enorme influencia entre los indígenas. El demonio era, a su manera, el verdadero señor de esas tierras. Cieza dijo haberlo visto hablar con los indios y que incluso él mismo oyó su silbo tenorio, experiencia que lo dejó sin habla.[23]

Dos de los grabados que ilustran la *Crónica del Perú* sintetizan, en mi opinión, la importancia concedida a la presencia del demonio entre los indios.

En uno, que aparece por primera vez en el capítulo XV, un indio habla familiarmente con el demonio, mientras un grupo espera atrás los resultados del diálogo. El texto que debe haber servido de inspiración para esa imagen, dice así: «Hablan con el demonio los que para aquella religión están señalados: y son grandes agoreros y hechiceros, y miran en prodigios y señales, y guardan supersticiones, las que el demonio les manda, tanto es el poder que ha tenido sobre aquellos indios».[24]

La cita me interesa porque no sólo asegura, con palabras y con imagen, que los indios se comunicaban con el demonio, sino que ofrece todo una lista de las prácticas a través de las cuales se daba ese diálogo, a saber: agüeros, hechizos, prodigios, señales y supersticiones. Hoy día estos términos nos pueden sonar similares, pero en la literatura apropiada del siglo XVI, cada uno de ellos marcaba una conducta distinta con la que los seres humanos se relacionaban con el demonio. Así se explica claramente en el libro *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1538) de Pedro Ciruelo. Ciruelo, que escribe justamente para aclarar los conceptos y permitir identificar más fácilmente la presencia del demonio, separa las supersticiones en dos clases mayores. Unas tienen por objetivo «saber algunos secretos de cosas que por curso de la

23 CP2, XLI, 122-123.
24 CP1, XV, 62.

razón natural no se pueden saber»; dentro de éstas estarían por ejemplo los agüeros. Las otras «son para alcanzar algunos bienes, o para librarse de algunos males», aquí califican los hechizos. La clasificación es amplia y se explaya en detalles. Pero lo que tienen en común todas las supersticiones es que «las halló y enseñó el diablo a los hombres, y por ende, todos los que las aprenden y ejercitan son discípulos del diablo, apartados de la doctrina y ley de dios que se enseña en la santa iglesia católica».[25] Es entonces a partir de esas concepciones que los indios resultan discípulos del demonio.

Para una posición que atribuye al demonio toda desviación de las prácticas católicas, lo sorpresivo no era que detrás del comportamiento de los indios estuviera el diablo, sino darse cuenta de la extensión y variedad de las prácticas demoníacas. Tal como aparece en el primer grabado, una de las cosas que llamó la atención del cronista fue el indio que hacía de intermediario del demonio. Sobre estos «hechiceros» Cieza descarga más de una vez su cólera, acusándolos de complicidad con el demonio para mantener engañados al resto. Según Cieza, la costumbre de que parientes y allegados fueran a la tumba acompañando a un indio principal, así como los objetos que se depositaban para la otra vida, eran muestra de algunos de esos maliciosos engaños del demonio.

El segundo grabado, que aparece en el capítulo XIX, muestra a un indio clavando un cuchillo a la altura del pecho de su víctima. A un lado hay un pedestal con un ídolo con figura de demonio y, al lado, dos indios suspendidos en el aire por cuerdas. Hacia el comienzo del capítulo se puede leer: «De lo alto del tablado ataban por los hombros a los indios que capturaban en la guerra, y los dejaban colgados, y a algunos de ellos les sacaban los corazones, y los ofrecían a sus dioses o al demonio, a honra de quien se hacían aquellos sacrificios».[26]

25 Ciruelo, capítulo 2.
26 CP1, XIX, 72.

Naturalmente, entre las muchas prácticas demoníacas, algunas impresionaron a los cristianos más que otras. Y los sacrificios humanos, por la importancia y ceremonial que debieron tener, así como por la sangre derramada, debieron resaltar horriblemente a los ojos de Cieza. Tal como lo dice el texto que el grabado ilustra, los dioses de los indios y el diablo son intercambiables, ya que a cualquiera de ellos se dirigen los sacrificios. El demonio había logrado su objetivo, que es suplantar a dios y recibir la adoración de los hombres.

Una vez establecida la certeza cristiana de la presencia y poder del demonio en los territorios que conoció Cieza, es necesario hacer distinciones importantes. Así como el cronista pudo anotar las variadas formas de ingerencia demoníaca en la vida de los indios, también fue muy agudo en distinguir el alcance de su influencia en cada uno de los pueblos que conoció. Este punto es crucial en los relatos que presenta Cieza, pues, por ejemplo, identifica al demonio entre los incas desde su origen mítico. En el mito fundacional que consigna el cronista, el demonio aparece —como una posible explicación— detrás de las sorprendentes acciones de los hermanos Ayar, y sería asimismo el demonio el que promueve la fundación del imperio, que por consiguiente está orientado a su veneración.

El demonio ocupa en el texto los principales templos de los incas: desde el primordial cerro Guanacaure, pasando por el Coricancha o templo del sol en el Cusco, hasta Ancocagua, Apurimac y Coropona. En este último lugar se nos informa que el demonio era más activo, pues ofrecía más respuestas a sus súbditos. También se encontraba en el antiguo templo pre-incaico de Pachacámac, donde era particularmente poderoso y supo evitar su reemplazo con la llegada de los incas a esa zona. Luego de que Hernando Pizarro pasó por el lugar y destruyó al ídolo, el demonio se las arregló para seguir una existencia clandestina entre sus seguidores. El demonio estaba incluso presente en las momias de los reyes incaicos, para

predecir el futuro en algunas ocasiones especiales, como la fiesta de la Capacocha.

A pesar de esta extendida presencia, el demonio no ejercía el mismo grado de influencia sobre los incas que sobre otros pueblos, en los que las prácticas de canibalismo y sodomía entre los pobladores eran testimonio de su poder. Cieza identificó en los incas una cultura con un sistema teológico sofisticado, que coincidía con su desarrollo tecnológico, político y social. Los incas, según esa imagen, habían cumplido una misión civilizadora importante: el cronista no sólo consigna el desprecio de los incas por el canibalismo y la sodomía, también enfatizó que habían alcanzado la idea de un dios hacedor de todas las cosas y la idea de la inmortalidad del alma. El supuesto implícito es que los incas habían alcanzado un mayor discernimiento de la ley natural, es decir, de aquellos principios para distinguir lo bueno de lo malo, ya que —según la teología de la época— esto se podía deducir sin la revelación de la verdad cristiana. Aún en el caso de que otras culturas también hubieran alcanzado la idea de la inmortalidad del alma y de un dios hacedor, sus vicios y las malas costumbres —que se les imponían como una segunda naturaleza— no les permitieron transformar ese conocimiento en una práctica coherente con la cuál rechazar esos pecados, como sí lo lograron los incas.

Naturalmente, en la visión cristiana, los individuos y los pueblos logran su plena realización sólo a través participar en la fe, pues sólo así están en condiciones de salvar el alma para la otra vida. Esto no invalida la presencia del demonio en el universo cristiano, que tanto podía hallarse en América como en España y en cualquier otra parte; por eso surgieron escritos como los de Ciruelo. El demonio se aparecía por igual a paganos y a cristianos, como sucedía, por ejemplo, en el templo de Coropona en la historia de Cieza.[27] Pero el cristia-

[27] CP2, XXVIII, 85.

no tenía en la fe el arma más efectiva para combatir al enemigo de Dios, y sólo cuando fueran cristianos los indios estarían en condiciones de enfrentar al demonio. Así pasó, por ejemplo, con el indio católico que reconoció la inspiración diabólica en un ritual de cosecha de papas y armándose de valor no permitió que terminara la fiesta. O con el cacique que recibió la visita de un ángel en una huaca y que, una vez cristiano, se deshace de sus bienes materiales para predicar la palabra de dios.[28] Y también en el espectacular caso del indio Tamaraqunga, quien al sentir el deseo de ser cristiano fue poseído por demonios que lo hicieron volar por los aires y no lo dejaron en paz hasta que recibió el bautizo que lo libró de los malignos.[29]

De lo anterior es posible sacar en claro que el demonio fue el comodín hermenéutico para interpretar las manifestaciones de la religión indígena; constituyó la bisagra que permitía acomodar lo nuevo en términos conocidos.[30] La presencia del demonio explicaba la conducta de los americanos y, al incorporarlos al mundo cristiano, les daba las coordenadas en el espacio y tiempo del diseño universal al que estaban acostumbrados los españoles. La fuerza idiológica de esta percepción de los nuevos territorios puede apreciarse aún más cuando Cieza hace partícipes de esta misma visión a los propios indios. Esto ocurre cuando asegura que los indios conocían al demonio y que entre ellos lo llamaban «supay».[31] El cronista recuerda incluso que algunos indios le dijeron como «a tiempos están mal con el demonio, y que lo aborrecen, al darse cuenta de sus mentiras y falsedades».[32] Asimismo, según el cronista, los incas escupían en señal de

[28] CP1, CXVIII.
[29] CP1, CXIX.
[30] El término «comodín hermenéutico» lo tomo de Browne, 224-225.
[31] CP1, LXII, 195.
[32] CP1, XXIII, 82.

desprecio antes de pronunciar su nombre. El hecho de que los indios reconocieran al demonio —un concepto de la tradición europea— terminaba de validar la conceptualización de la realidad americana en términos cristianos; de ahí que el demonio sea un elemento importante en la construcción misma de esa realidad.

Era necesario un demonio concebido en esos términos para alegrarse, como le sucede a Cieza al principio de su crónica, de que en una tierra que estaba:

> [...] tan apartada de nuestra España [...] hay templos y casas de oración donde el todo poderosos dios es alabado y servido, y el demonio lanzado y vituperado y abatido, y derribados los lugares que estaban hechos para su culto [...] y ahora estar puestas cruces, insignias de nuestra salvación. Y los ídolos y simulacros están quebrados, y los demonios con temor huidos y atemorizados.[33]

Es decir que la presencia cristiana había liberado estos territorios del mal. Ésta parece hoy una afirmación ingenua, vista desde la perspectiva de las campañas de extirpación de idolatrías que se sucederían a lo largo del periodo colonial, pero —tal como he mostrado antes— corresponde a un momento de entusiasmo sobre la organización y evangelización de la sociedad colonial.

Dado que Cieza interpretó que estaba surgiendo una sociedad colonial en la que iban a coexistir armoniosamente la república de indios y la república de españoles, no era éste un ambiente en que cabía un demonio poderoso señoreando el reino. Así, el cronista hizo coincidir en su texto su visión idealista de la futura sociedad colonial y la huída del demonio de las tierras americanas.

Es así que me parece posible entender a un demonio en retirada y el entusiasmo de Cieza, a pesar de que a lo largo de

33 CP1, I, 26.

la vida colonial el demonio siguió dando batalla en las Indias, bajo diversas formas y con ímpetus variables. Imaginar una sociedad armoniosa y de respeto mutuo sólo era posible con la derrota del demonio en ambos frentes: en el paganismo de los indios y en los pecados de los conquistadores. El demonio fue instrumental para concebir ese ideal, porque con su erradicación del mundo indígena, los indios —y los incas en particular— se sumaban a los pueblos cristianos del mundo. A su vez, si los cristianos que se hacían cargo de llevar a cabo ese proyecto estaban libres de codicia —puesto que el liderazgo de los cristianos estaba sobrentendido— esto permitía imaginar que bajo su tutela se podría construir una sociedad en la que todos; indios, españoles inmigrantes y la corona en Castilla, saldrían beneficiados.

De manera que el papel del demonio en la *Crónica del Perú* va más allá del protagonismo narrativo. Su rol es fundamental porque ayuda a comprender el proceso de incorporación de los pueblos americanos al sistema de pensamiento cristiano.

III

Encuentros fuera y dentro del libro

El encuentro de los españoles con la cultura andina puede intentar explicarse como un proceso. En este proceso, la captura y posterior muerte de Atahualpa, el Inca que iba ganando la lucha por el poder del Tahuantinsuyu a la llegada de los cristianos, es sin lugar a duda el momento simbólico inicial más importante. La escena de Cajamarca, tal como ha sido reconstruida en las diferentes crónicas que se han ocupado de su relato, sugiere que el origen de la violencia estuvo en la incomprensión mutua de los actores, simbolizada por el rechazo de Atahualpa del libro sagrado que le había alcanzado el sacerdote Vicente Valverde.

Si bien existen desacuerdos en cómo sucedieron exactamente los hechos, se puede abstraer de los relatos que lo esencial —como detonador de la desgracia— fue la incomunicación cultural que se dio entre el Inca y los líderes españoles. Esto no quiere decir que, de haber podido entenderse perfectamente, la matanza se hubiera evitado. Lo probable hubiera sido que, dado los intereses opuestos que estaban en juego, la violencia fuera el resultado más esperable o acaso único. Antonio Cornejo Polar, al analizar las distintas versiones cronísticas del evento, concluye que el encuentro fue sobre todo un ritual de poder, mediado por el libro, y que un diálogo real sólo hubiera funcionado en la forma de un reclamo de sumisión.[34] En todo caso, ese encuentro ha servido de metáfora de la destrucción final, no sólo del Inca, sino de todo el Tahuantinsuyu y su cultura.

La repetición de esta escena histórica en la dramática popular de pueblos andinos hasta el día de hoy, da fe de la continuidad de su valor traumático y simbólico en el imaginario social.[35] Así, la matanza ocurrida en Cajamarca en 1532, simboliza la violencia como constante en la relación entre nativos y cristianos.

La *Crónica del Perú* relata otra escena que considero también de un valor simbólico de especial importancia. Me refiero a lo que se narra en el capítulo vi de la Segunda Parte, cuando Cieza comienza por informar cómo le fue posible escribir la historia de los incas. El cronista recibió del enviado real Pedro de la Gasca las credenciales necesarias para contar con el apoyo del corregidor del Cusco y, con su ayuda, reunió a Cayo Tupac y a otros orejones (nobles incas) y les preguntó acerca de sus orígenes y su historia:

[34] Cornejo Polar, 47-48.

[35] He tenido la oportunidad de asistir a algunas de estas representaciones en la sierra central del Perú.

> para claridad de lo que escribo no dejé de pasar trabajo, y por hacerlo con más verdad vine al Cusco [...] donde hice juntar a Cayo Tupac, que es el que está vivo de los descendientes de Huayna Capac, [...] y a otros de los orejones, que son los que entre ellos se tienen por más nobles. Y con los mejores intérpretes y lenguas que se hallaron les pregunté a estos señores incas qué gente era y de qué nación.[36]

Era la primera vez, de la que tenemos testimonio, que un español se acercaba a los nobles incas para escuchar de ellos su historia.[37] Este encuentro, que tuvo lugar en algún momento de 1549, inicia —a mi entender— otro aspecto en la relación entre los españoles y la cultura andina. Y aunque menos dramático que el encuentro entre Atahualpa y Pizarro, la entrevista de Cieza con estos miembros de la nobleza incaica puede señalarse como la «Entrada de los Incas en la Historia Universal», para decirlo con las palabras que el historiador Raúl Porras Barrenechea ha usado para referirse a la Segunda Parte de la crónica. Se trata de la primera historia de los incas generada por las letras europeas; de esta manera se da su incorporación intelectual a la historia, concebida como escritura y como dependiente de una cultura de exégesis textual cuyo canon se inicia con la Biblia. Sin embargo, esto no significa que este nuevo encuentro fuera menos problemático que el de Cajamarca.

En el primer y en el segundo encuentro existe un personaje común: el libro. En el primero, Atahualpa rechaza la Biblia o breviario —que fue un instrumento de comunicación que no podía manejar— y el resultado fue la cárcel para el Inca. En el segundo caso, el libro se está produciendo al momento

36 CP2, VI, 13.

37 Un caso anterior podrían ser las informaciones de los quipucamayoc, recogidas por Vaca de Castro, pero sólo tenemos un testimonio indirecto y parcial de éstas y tampoco son del todo claras las circunstancias ni el propósito con que fueron realizadas. Véase Porras Barrenechea 1986: 747-749.

mismo del encuentro, en los apuntes que el cronista tomaba. En esta oportunidad los nobles incas no pueden rechazar el libro, ya que aún no ha tomado forma física. Y esta vez es su propia historia la que va a quedar atrapada dentro del libro.

En otras palabras, el segundo encuentro es el testimonio de otra lucha, esta vez intelectual, en la que el español se presenta con todas las de ganar. Pero el resultado es un texto complejo donde no es tan clara la victoria de los cristianos. Quiero resaltar que si algo se destaca en el segundo caso, frente al primer encuentro, es el intento comunicativo de Cieza: si en el encuentro de Cajamarca, tal como sugiere Cornejo Polar, la escritura deja de lado su función comunicativa para encarnar un símbolo de autoridad, mas bien un fetiche que texto, en el encuentro del Cusco, la escritura retoma su textualidad y al mismo tiempo da cabida a la oralidad indígena. De esta manera se establece otro espacio y otra dinámica de interacción cultural que subsiste hasta el día de hoy.

Otros casos coloniales en que el texto da cabida a una presencia significativa de la oralidad, o que depende directamente de su naturaleza oral, son, entre otros, la *Suma y narración de los Incas* de Juan de Betanzos, la *Instrucción del Inca Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui*, la Segunda Parte de la *Historia General Llamada Indica* de Pedro Sarmiento de Gamboa, *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala. Todos estos textos pueden verse en tal sentido como nuevas expresiones del proceso iniciado en el encuentro de Cieza con los nobles incaicos.

Dilemas frente a la tradición oral

El primer paso de la asimilación intelectual de la sociedad inca al universo cristiano, tal como aparece en la *Crónica del Perú*, se basa en la incorporación de su tradición oral a la historia general que narra Cieza. Esta incorporación supuso mucho esfuerzo de parte de Cieza y el resultado es un texto

complejo que ha llamado la atención de los críticos en varias oportunidades.

Raúl Porras Barrenechea, al evaluar rápidamente la Segunda Parte de la crónica, señaló que se trataba del primer ejemplo de crónica mestiza.[38] Si bien esta propuesta no tuvo eco en posteriores estudios sobre literatura peruana, la relación entre la tradición oral y la escritura, que es lo que para Porras le otorga su carácter mestizo, sí ha merecido mayor atención. Al respecto es oportuno recordar que el enfrentamiento entre oralidad y escritura está en la base de la propuesta interpretativa de la producción literaria de América Latina de Martin Lienhard, en su libro que significativamente tituló *La voz y su huella.*

¿Qué sucede con la tradición oral en la *Crónica del Perú*? Desde cierta perspectiva y adoptando un concepto de Walter Mignolo, la Segunda Parte, en tanto se trata de trasvasar a la escritura la historia de los incas conservada en la memoria de los nobles, no sería otra cosa que un ejemplo de «colonización de la memoria indígena». Según Mignolo:

> Cuando emergen situaciones [...] en las cuales el acto de escribir la historia de una comunidad significa, al mismo tiempo, reprimir la voz de ella y la posibilidad de que sus miembros sean escuchados, presenciamos un ejemplo de colonización de géneros (o tipos) discursivos. Cuando se trata de géneros destinados a conservar la memoria y transmitir el pasado, estamos frente a un buen ejemplo de colonización de la memoria.[39]

También para Daria Cohen, en la Segunda Parte se presenta una lucha en la que la escritura termina imponiéndose: «la incongruencia de las dos perspectivas ideológicas impide que las formas se fundan y la tradición literaria dominante resulta suprimir a la tradición oral».[40]

[38] Porras 1986: 281-283.
[39] Mignolo 1992: 197.
[40] Cohen, 24.

En las evaluaciones anteriores, la tradición oral se considera una materia que ha sido transformada y reformulada bajo una ideología dominante que define su nueva identidad. Así, por ejemplo, el carácter de narración lineal o su causalidad basada en el pecado y la agencia divina, sirven para integrar la historia de la población nativa en el contexto mayor de la historia universal, según la interpretación cristiana. La escritura se apropia de la oralidad.

Antes de materializarse en escritura dentro de la crónica, la historia de los incas transcurre por varias etapas. En primer lugar, hay que resaltar que Cieza reconoció, en un célebre pasaje, la existencia de un proceso de selección de la historia incaica en la época prehispánica, a cargo de un grupo de especialistas. Es decir que la tradición oral conservaba un material histórico que había sido previamente evaluado, o si se quiere expresar en términos más contemporáneos, Cieza apuntó la elaboración de una historia oficial por la élite incaica:[41]

> Entendí, cuando estuve en el Cusco, que se practicaba entre los reyes incas que el rey, que entre ellos era llamado Inca, luego de que moría [...] se trataba entre los más ancianos del pueblo sobre qué tanto provecho había dado a la república [...] y tratadas estas cosas entre ellos [...] se determinaba si el rey difunto había sido tan venturoso que de él quedase loable fama [...]
> muerto el rey de ellos, si había sido valiente y bueno para la gobernación del reino [...] era permitido y ordenado por los mismos reyes que fuesen ordenados cantares honrados y que en ellos fuesen muy alabados y enaltecidos [...] y si entre los reyes alguno salía remiso, cobarde, dado a vicios y amigo de holgar sin acrecentar el señorío de su imperio, mandaban que de estos tales hubiese poca memoria o casi ninguna.[42]

[41] Silverblatt expone los mecanismos que los incas utilizaban para incorporar a las sociedades bajo su dominio en una misma tradición, y también las dificultades que resultaban de este proceso.

[42] CP2, XI, 27-28.

Este proceso descrito por el cronista significaba que el material recibido por Cieza tenía, al menos dos limitaciones desde la percepción europea de una información completa. Primero la cantidad de información capaz de integrarse en los cantares es reducida, comparada con la que podían acumular las letras. Segundo, se trata de unos datos pasados por el «filtro» social descrito en la cita, con lo cual se obtiene información dispar para una historia que es entendida —básicamente— como la elaboración de una genealogía de los gobernantes.

El control sobre la memoria era tal que —afirmó Cieza— el proceso de selección de la historia incaica no sólo privilegiaba a los incas conquistadores sino que llegaba al extremo de eliminar del todo de su recuerdo a los gobernantes que no hubieran cumplido con las expectativas sociales:

> Los orejones, y la mayoría de los naturales de estas provincias se ríen de los hechos de este Inca Urco. Por sus poquedades quieren que no se diga que alcanzó la dignidad del reino; y así vemos que, en la cuenta que hacen en los quipus y romances de los reyes que reinaron en el Cusco, callan éste Inca, lo cual yo no haré. Pues al fin, mal o bien, con sus vicios o con virtudes, gobernó y mandó el reino algunos días.[43]

La cita muestra que fue el cronista quien asumió la restitución de Inca Urco en la versión europea de la historia incaica porque era importante para Cieza establecer genealogías completas. Mantener el nombre de Inca Urco era vital porque así sentía que era posible reconstruir la historia incaica en lo que entendía que eran sus datos básicos. Pero quizá por eso mismo, la reconstrucción de la genealogía incaica sigue siendo hoy tema de debate, y la existencia o no de alguno o varios de los incas ha sido discutida desde las crónicas del siglo XVI hasta el presente.

[43] CP2, XLIV, 129.

En el siglo XVI, según Ryan; los europeos entendían a las culturas en términos genealógicos: «Para comprender nuevas gentes, sus lenguas, creencias y costumbres, era necesario revelar sus ancestros y establecer conexiones creíbles que se remontaran hasta los primeros días de la humanidad».[44] Cieza se contentó con señalar el origen común de americanos y europeos en Adán y Eva, y no se lanzó, como otros después, a establecer cadenas genealógicas entre culturas. Es de suponer que no tenía o no se creía con el conocimiento suficiente para hacer esto. En cambio, sí podía contribuir a esta perspectiva elaborando una genealogía básica de los incas, que sirviera para futuros trabajos intelectuales de personas más competentes.

Además de la pérdida de información dentro de la sociedad incaica, el propio Cieza manipulaba también la información reduciéndola y seleccionándola. Esto sucede porque Cieza buscaba entregar a sus lectores un relato coherente y unívoco, pero se encontró con una tradición oral que le creaba problemas. Por ejemplo, Cieza halló versiones contradictorias sobre el dominio de los incas de la región de Puerto Viejo: algunos afirmaban que los incas sí dominaron esa zona y otros que no. El cronista dio cuenta de esta contradicción y su solución fue dar crédito a sus fuentes con más autoridad, aunque dejó claro que existían otras versiones que no presentaban en su relato.[45]

Es interesante comprobar que para Cieza es difícil valorar la tradición oral de que se sirve, y que el relato oral de los incas es a un mismo tiempo su salvación y su condena para su tarea. Al escribir sobre su trabajo el cronista explicó: «yo cuento en mi escritura lo que ellos me contaron a mí por la

44 Ryan, 532, «To understand new peoples, their languages, beliefs, and customs, it was necessary to uncover their ancestors and establish credible chains of transmisions back to the earliest days of mankind».

45 CP1, XLVII.

suya».[46] Leída en el contexto, la frase parece encerrar una contradicción ya que hay varias menciones en la crónica en las que el propio Cieza se quejó de la falta de letras en la sociedad incaica. ¿Cómo decir que se sirve de «la suya» —entiéndase «escritura» de los incas— si antes y después nos afirma la ausencia de letras entre los mismos y aun en todas las Indias? ¿Letras no, pero escritura sí? Esta aparente contradicción revela, a mi entender, que Cieza reconoció entre los incas un sistema comunicativo cuya función y eficacia, mas no su expresión formal, podían equipararse a los de la escritura. El implícito de una «escritura incaica» me parece muy significativo pues lo considero como la manera en que el cronista, a falta de una mejor descripción, otorga un máximo de reconocimiento a los mecanismos de la tradición oral incaica.

El sistema comunicativo de que se sirve la memoria incaica, según lo presenta Cieza, aparece formado por una doble estructura que se ofrece a través de dos materiales: los quipus y la narración oral. A cargo de la producción y conservación de ambos materiales se encontraban grupos de personas especialistas que merecieron la máxima admiración del cronista. Para Cieza los quipus guardaban una información sorprendente por su detalle y exactitud (incluso llegó a opinar que el sistema incaico era mejor que el sistema usado por los antiguos mexicanos, aunque no consta que estuviera familiarizado con el sistema indígena de México). El inmigrante de Llerena puso a prueba a los quipus en más de una oportunidad, y certificó su eficacia, por ejemplo, cuando mandó que se «lea» uno de ellos a su paso por Jauja.[47] Por otro lado, Cieza explicó que las narraciones orales se ofrecían dentro de contextos determinados —fiestas, celebraciones— y comentó

46 CP2, VIII, 21.

47 Cummins ha analizado el impacto de los sistemas de representación andinos en la cultura colonial y marca las distancias entre el sistema mexicano y el andino.

sobre la transmisión especializada y generacional del arte de la recitación de la tradición oral incaica. Según el cronista, habría una relación entre ambos materiales —quipus y relatos orales— porque los especialistas en los quipus informarían a otro grupo de personas especializadas, los «retóricos» que entonces componían los «cantares».[48]

Sin embargo, ni el cuidadoso sistema de conservación de la memoria incaica, ni su eficacia que bien reconoció y describió, fueron la solución al complejo enfrentamiento con la oralidad. Cieza explicó a sus lectores que las historias de los incas venían llenas de fábulas imposibles de transcribir por ridículas y perniciosas, y no tuvo reparos en quitar de sus escritos muchas cosas que le contaron los orejones. Es por tanto interesante comprobar cómo Cieza parece distinguir la estructura del sistema que salvaguarda la memoria incaica de los contenidos narrativos que ofrece. Mientras que transmite una enorme admiración y detalle por la organización social y el método con que los incas conservaban sus memorias, no valoraba igualmente la información que ese mismo sistema le ofrecía. Cuando se trataba de evaluar los contenidos de las historias que iba a relatar, el cronista volvía a su reclamo de falta de letras porque entendía que la narrativa de los incas no manifestaba el orden que él les exigía. En otras palabras, Cieza otorgó un valor de «escritura» a la estructura formal que conservaba la memoria incaica, pero al referirse a la narración encontró que carecía de la «razón» que hubiera conseguido con la escritura que él y su sociedad practicaban.

La intrínseca relación entre la memoria, la escritura y la razón, en la cultura a la que perteneció Cieza, puede comprobarse en el prólogo de la *Primera Crónica General* de Alfonso El Sabio (Alfonso X), en donde se afirma que los sabios se preocuparon por cómo retener, comunicar y recordar los conocimientos:

[48] CP2, XI y XII.

> Y buscando esto hallaron las figuras de las letras; y juntándolas hicieron de ellas sílabas, y de las sílabas juntadas hicieron de ellas partes; y juntando luego las partes hicieron razón, y por la razón, que viniesen a entender los saberes y se supiesen servir de ellos, y saber tan bien contar lo que fuera en los tiempos de antes como si fuesen en su sazón; y para que pudiesen saber también los que después de ellos viniesen los hechos que ellos hicieran, tan bien como si ellos se acertasen en ello, y para que las artes de las ciencias y otros saberes, que fueron hallados para beneficio de los hombres, fuesen guardados por escrito, para que no cayesen en el olvido y lo supiesen los que habían de venir.[49]

A partir de estos conceptos se entiende porqué aquellos relatos que, en opinión de Cieza, carecían de sentido no encontraban lugar en su escritura. El cronista no sólo estaba comprometido con la transmisión de información, sino también con la racionalidad de su universo conceptual.

Cieza también se refirió a sus propias limitaciones para documentarse y comprender la información que recibía. Esto contribuía en otra instancia, a la reducción y selección de los relatos:

> Muchas historias y acaecimientos pasaron entre los naturales de esta provincia en estos tiempos; mas como yo tengo por costumbre de contar solamente lo que yo tengo por cierto, según las opiniones de los hombres de acá y la relación que tomé en el Cusco, dejo lo que ignoro y no entendí muy claramente y trataré lo que alcancé, como ya muchas veces he dicho.[50]

Cieza confiesa que, aparte de escoger para su narración entre varias versiones de un mismo acontecimiento y de limitarse a lo que entendió y puede dar sentido, también suprimió mucho de lo que le contaron. Se trata de una censura,

[49] Alfonso el Sabio, 34.
[50] CP2, XLI, 121.

sobre una narración que él creía estaba llena de fábulas, es decir, cosas falsas. Consideraba, por tanto, que éstas no convenían a su escritura, ya que parecían ridículas y hasta le hacían reír: «Me he reído de lo que tengo escrito de estos indios [...] y antes quito muchas cosas que añadir una sola».[51]

Esta actitud de Cieza frente a la oralidad, se diferencia de la del cronista Juan de Betanzos. Betanzos opta, o tal es al menos su intención declarada, por actuar como un mero traductor de la narración indígena y trata de ofrecer una versión fiel, si bien esto significa que se vio obligado a reproducir formas y contenidos cuestionables.

Además de las sucesivas adaptaciones y selecciones de la tradición oral, Franklin Pease ha sugerido la posibilidad de que la narración oral que recibieron cronistas como Cieza o Betanzos no haya sido un material independiente en su origen, sino un recurso que era evocado en una manifestación más elaborada, centrada en la representación teatral. Según esta propuesta, lo central en la conservación de la memoria incaica se habría dado a través de ceremonias rituales, que comunicarían su mensaje por medio del lenguaje simbólico de la escenografía, la danza y el canto.[52] Naturalmente, al no poder recrear esas circunstancias para los cronistas, los nobles incas habrían recurrido a producir para los españoles sólo el aspecto narrativo de una situación comunicativa mucho más compleja. Se habría perdido así la efectividad y el conjunto del significado original, a cambio de presentarse de manera más asequible para los europeos.

Una vez trasladada al texto escrito, luego del proceso de selección y transformación previa, la tradición oral se reorientaba hacía una nueva audiencia; los naturales destinatarios de esa tradición oral y teatral eran reemplazados por los españoles y europeos educados e interesados en el tema. En-

51 CP2, VIII, 21.
52 Pease 1995: 96-105.

cerradas en la escritura, y expuestas a una interpretación predeterminada por el contexto general de la crónica, la oralidad y la memoria incaicas habrían perdido su identidad y estar, tal como plantea Mignolo, «colonizadas».

Sin embargo, lo anterior no impide preguntarse qué es lo que queda de esa tradición oral en el texto y analizar su persistencia, más allá de su traspaso a la escritura. Al leer con atención los capítulos referentes a la genealogía incaica es posible notar una estructura recurrente en la narración. Aunque con algunas variantes, el relato se concentra, tal como lo ha visto Cantù, en tres momentos claves: la coronación, las conquistas y la muerte de cada gobernante.[53] Puesto que la crónica primero relata el mito fundacional de la «dinastía» y las características básicas de la vida social y política de los incas, la narración sobre la biografía de cada gobernante se centra, a partir del capítulo XXI, en las circunstancias de su acceso al trono y en el cumplimiento de su deber esencial que se define como la expansión de territorios. Éste es, por tanto, un tema crucial en el texto.

Geoffrey Conrad explica, en un sugerente artículo, la necesidad de una combinación de razones económicas e ideológicas para entender el éxito extraordinario de la expansión incaica.[54] Su propuesta sostiene que el éxito militar de los incas se debió a una motivación ideológica surgida en un momento de crisis —el enfrentamiento con los chancas— que fue asimismo un periodo de reinterpretación y renovación religiosa. La nueva propuesta ideológica permitió integrar los factores económicos con los políticos y religiosos, en un culto de guerra y conquista a través de lo que Conrad llama un «proceso de simplificación»: la reducción de un sistema tradicional de pensamiento a unas cuantas ideas simples; es decir, la transformación de ideología en propaganda. La

[53] Cantú 1985: LXXI.
[54] Conrad 1992.

promoción del culto solar y la veneración de las momias de los incas muertos habría sido parte fundamental de este nuevo culto, que se basaba en creencias ya establecidas pero a las que se dotaba de nuevos significados:

> Este nuevo culto convirtió la expansión militar en una necesidad ideológica. Las momias reales —seres sobrenaturales de quienes dependía el bienestar de la sociedad y, de hecho, la existencia misma de los incas— debían ser mantenidas de manera adecuada. Los muertos vivientes de los incas exigían un pago perpetuo, y el continuo estado de guerra y las conquistas podían garantizar estas necesidades supremas para cada mandatario, cuando llegase su turno.
> En otras palabras, los incas desarrollaron un estereotipo de sí mismos como pueblo escogido; confabulados con su panteón, a través de los cadáveres divinos de sus ancestros, maniobraron para asegurarse la continuidad de su mundo. Conquistar no era sólo su derecho, sino su deber sagrado. Este sentido de misión divina generó una devoción intensa por el estado y sus razones, institucionalizó el afán de conquista, y transformó a la sociedad incaica en una feroz máquina de guerra.[55]

Siempre según Conrad, esta motivación ideológica generó entre los incas un fanatismo que encausó sus triunfos inicia-

[55] Conrad, 169: «This new cult made militaristic expansion an ideological necessity. The royal mummies —supernatural beings on whom society's welfare, and in fact the Incas' very existence, depended— had to be supported in proper fashion. The Incas' living dead demanded perpetual income, and continual warfare and conquest would guarantee these paramount necessities for each ruler in his turn.

In other words, the Incas developed a stereotype of themselves as chosen people; in league with their pantheon through their ancestors divine corpses, they acted to ensure the preservation of their world. Conquest was not merely their right, but their sacred duty. This sense of divine mission generated an intense devotion to the state and its causes, institutionalized drives for conquest, and transformed Inca society into a ferocious war machine».

les sobre pueblos vecinos, y que condujo luego a una situación de imperio que en principio no se habrían propuesto.

Al respecto es interesante constatar que, en el caso de la narración ofrecida por Cieza, la crisis ocasionada por los chancas se relaciona especialmente con el gobierno de Inca Yupanqui, a partir de quien es posible separar un tiempo mítico de un tiempo histórico en el relato sobre los incas. Justamente, la narración de Cieza se vuelve más precisa y abundante a partir de este inca y de sus inmediatos sucesores Túpac Inca y Huayna Cápac. Con estos tres gobernantes, el cronista identifica los mayores logros del Tahuantinsuyu, aunque también reconoce que, por ser más recientes, es posible que se guarden más recuerdos de ellos que de los anteriores.[56] Cieza atribuye a la labor exitosa de estos tres incas las características positivas con que describe a la sociedad incaica en su crónica. Es decir, la tradición oral de que se sirve para su relato se origina, precisamente, junto con el proceso de reestructuración ideológica descrito por Conrad.

Aunque Conrad no se refiere de manera directa a la tradición oral, la nueva propuesta ideológica que describe debía manifestarse con énfasis en los relatos que reconstruían la memoria incaica. Con esto quiero decir que, sin duda, Cieza recogía y privilegiaba en su texto una tradición oral que servía como parte sustancial del soporte ideológico que permitió la expansión incaica. Como tal, se trataba de un relato que ofrecía una imagen estereotípica, la de un grupo elegido: los incas, y hacía eco de la misión expansionista de la que habla Conrad. El relato sustentaba y justificaba, para sí mismo y de cara a los demás, las razones para favorecer la autoridad de los incas y su afán de conquista. Esto significa que el relato articulaba eficazmente el proceso de simplificación

[56] CP2, XXXI, 94. Sobre el relato de la guerra contra los chancas en las crónicas y su importancia para la historia incaica véase Rostworowski, 43-61.

ideológica, centrándose en unas pocas ideas que concentraban su mensaje.

Esto no quiere decir que el mensaje de propaganda incaica llegara a la crónica sin una previa interpretación de Cieza, como he señalado. Pero me parece seguro que la eficacia del mensaje para filtrarse en el texto puede verse en la imagen positiva de los incas, que se desprende de la lectura de la Segunda Parte. Al mismo tiempo el mensaje de la nueva ideología incaica tenía resonancias con la interpretación de Cieza, que favorecía un lenguaje que veía a los incas como agentes civilizadores.

Creo que la sobrevivencia del mensaje de los incas en la crónica se debe a que presenta el origen mítico de su periodo de apogeo, que durará hasta la muerte de Huayna Cápac cuando se inicia la lucha por el poder entre sus sucesores; es decir, del momento en que su desarrollo económico y social le permitió extenderse significativamente fuera de sus fronteras. El mensaje es simple y se repite con la biografía de cada uno de los incas: se centra en la expansión del imperio y en los beneficios universales que estas conquistas ofrecen. Dada la presencia de esa anécdota central en la historia de los incas es posible cuestionar que estemos ante un caso en que la escritura consiga una efectiva colonización de la memoria indígena. Ya Lévi—Strauss advirtió sobre la capacidad de supervivencia del relato mítico:

> [...] el valor mítico del mito se conserva aun en la peor de las traducciones. No importa cuan grande sea nuestra ignorancia del idioma y de la cultura del pueblo en que se originó, un mito sigue percibiéndose como un mito por cualquier lector del mundo. Su substancia no se encuentra en el estilo, en la música que lo acompañó originalmente, o en su sintaxis, sino en la historia que cuenta.[57]

[57] Citado por Cohen, 22: «[...] the mythical value of the myth remains preserved, even trough the worst translation. Whatever our ignorance of

El carácter mestizo que le atribuyó Porras a la Segunda Parte puede entenderse, entonces, como la persistencia del mensaje político de los incas —su presentación como grupo elegido y justificación de sus conquistas— en un proyecto intelectual de los europeos: narrar los hechos de los españoles en el reino del Perú e incorporar a los incas en la historia universal. Este caso no se termina, como el primer encuentro, con la clara victoria de los cristianos sino que plantea un nuevo espacio de conflicto y convivencia textual y cultural.

---

the language and the culture of the people where it originated, a myth is still felt as a myth by any reader throughout the world. Its substance does not lie in the style, its original music, or its syntax, but in the story which it tells».

Capítulo 5
El Buen Bobierno de los Incas

I

Los dos temas de la Segunda Parte

La Segunda Parte de la *Crónica del Perú* está compuesta por dos temas: la dinastía incaica y su forma de gobernar; y la descripción de las costumbres de la sociedad inca. La narración se inicia con información sobre las poblaciones anteriores en la región andina y con el mito de origen de los incas y su primer gobernante Manco Cápac. Luego el autor advierte que interrumpe el relato sobre la secuencia de los gobernantes para insertar otra narración. Así, el capítulo ix lleva un título explicativo: «En que se da aviso al lector de la causa porqué el autor, dejando de proseguir con la sucesión de los reyes, quiso contar el gobierno que tuvieron y sus leyes y costumbres que tales fueron».[1] Tal interrupción dura hasta el capítulo xxx, pues el xxxi retoma la narración inicial siguiendo con el segundo gobernante Sinchi Roca y se extiende hasta la lucha entre Huáscar y Atahualpa, que se narra al final de la Segunda Parte.[2]

Una lectura detenida de los veintidós capítulos sobre el gobierno y costumbres muestra que el tema dominante es la idea del señorío. Es interesante, al respecto, que en el capítu-

[1] CP2, ix, 23.

[2] La narración sobre la dinastía abarca unos 50 capítulos contra 22 sobre el gobierno y las costumbres.

lo XXX, cuando el cronista anuncia que va a tratar sobre las fiestas en la sociedad incaica, diga que el tema daría para un volumen pero que «también hacen poco al caso y antes conviene que no se trate de contar los desvaríos y hechicerías que en ellas se hacían».[3] Esto muestra que, si bien Cieza se interesa por temas como las fiestas y otras costumbres, su interés primordial estaba en el aspecto del señorío o gobierno. En realidad, me parece posible leer toda esta sección como una reflexión en el arte de gobernar en general y su particular aplicación en la sociedad incaica.[4]

Para entender el sistema de gobierno incaico los cronistas emplearon conceptos europeos. Así, por ejemplo, Cieza identifica a los incas con una monarquía. Recurriendo a sus con-

[3] CP2, XXX, 90.

[4] Los temas principales relacionados estrechamente al gobierno de los incas que tratan estos capítulos son los siguientes:

- Cómo a los hijos del inca, habidos en mancebas, no se les daba señorío alguno para evitar que pudieran aspirar a quedarse con el reino (cap. X).
- El control social del monarca a través del control de su memoria histórica y la generación de riqueza relacionada al sistema hereditario (cap. XI).
- Compensación de gastos entre comunidades, frente a malos tiempos (cap. XII).
- Cómo los gobernantes son amados y temidos, y cómo el temor a su justicia se extiende por todo el territorio (cap. XIII).
- La riqueza de los gobernantes y el buen uso de esa riqueza (cap. XIV).
- La imposición de trabajo de una manera racional y sus logros gracias a un buen orden social (cap. XV).
- La guerra y la conservación de los territorios conquistados (cap. XVII).
- El sistema de tributos y los trabajos en las minas (cap. XVIII).
- La organización de la prevención para tiempos malos y el control de la ostentación de la riqueza (cap. XIX).
- Las visitas de los gobernantes incaicos a su imperio (cap. XX).
- El sistema de postas como instrumento de gobierno (cap. XXI).
- La definición y funciones del grupo social llamado mitimaes (cap. XXII).
- Entorno social del gobernante y el comportamiento de la tropa (cap. XXIII).
- Política lingüística y demarcación territorial (cap. XXIV).
- Los consejeros del monarca (cap. XXVI).

ceptos, el cronista describió al inca dominando sobre varios reinos, y entonces entendió que se encontraba frente a lo que había sido un imperio. No se trataba sólo de la gran extensión del territorio, que recuerda Cieza en varias oportunidades, sino también de la variedad cultural sobre la que dominaba el inca, en la que el cronista reconoce a muchos pueblos.[5] Cieza es uno de los pocos cronistas que, consecuente con su interpretación del universo incaico, se refiere —aunque pocas veces— al inca como emperador: «Por estas cosas o porque les pareció a los que lo ordenaron que convenía, era ley entre los incas que el señor que entre todos quedaba por emperador [...]».[6] Al llamar emperador al inca, Cieza proyectaba el concepto que circulaba en su época, creando un paralelo con el imperio establecido por Carlos V. En cambio, desde el punto de vista del monarca español, el territorio dominado por los incas, así como América en general, se había incorporado como un reino más a su imperio; con ello se realizaba el ideal de una monarquía percibida como universal. El cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, por ejemplo, se refiere a Carlos V como: «Vuestra Cesárea Majestad, cuya gloriosa persona largos tiempos nuestro Señor favorezca y deje gozar de la total monarquía».[7]

Puesto que Cieza escribió en un momento crítico del proceso de establecimiento de un gobierno colonial en el nuevo reino, también me parece necesario leer la Segunda Parte de la crónica en el contexto de la preocupación por la estrategia del gobierno del Perú. En tal sentido me interesa enfatizar el aspecto político de la interpretación que hizo Cieza de los incas y que refleja una preocupación de todas las personas

[5] «Era tan grande el reino del Perú que mandaban los incas [...] desde Chile hasta Quito y aun desde el río Maule hasta el de Angasmayo». CP2, XXI, 60.

[6] CP2, XXI, 60.

[7] Citado por Pagden 1995: 205.

involucradas con la tarea de organizar el gobierno colonial del reino, con quienes Cieza interactuó en sus años en el Perú.

Los incas como «espejo de príncipes»

Al principio del capítulo IX, Cieza inscribe su crónica dentro de una larga tradición de textos con reflexiones y consejos sobre el buen gobierno:

> [...] y porque son todas cosas grandes y dignas de memoria y para que las repúblicas que se rigen por grandes letrados y varones de esto tomen aviso, y unos y otros conciban admiración, considerando que, pues en gente bárbara y que no tuvo letras se halló lo que de cierto sabemos que hubo, así en lo del gobierno como en sojuzgar las tierras y naciones, para que debajo de una monarquía obedeciesen a un solo señor, que fuese soberano y digno para reinar en el imperio que los incas tuvieron, que fueron más de mil doscientas leguas de costa.[8]

Al advertir a los que se encargan del gobierno de las repúblicas («grandes letrados y varones») que deben prestar atención (tomar «aviso») a su crónica, la inscribe —al menos parte de ella— dentro de la tradición de libros de consejo de gobierno.

Quentin Skinner ha comentado sobre esta tradición en su estudio sobre las bases del pensamiento político moderno. Los antecedentes más remotos se encontrarían en el siglo *XIII, en el texto anónimo latino El ojo pastoral* o en la obra de Juan de Viterbo, *El gobierno de las ciudades*. Un punto culminante del género lo marca, por supuesto, *El príncipe* (1531) de Nicolás Maquiavelo; pero textos similares produjeron a lo largo del siglo XVI, que fue cuando más se difundieron. Si

[8] CP2, IX, 23.

bien el género fue adoptando nuevos intereses durante el Humanismo y el Renacimiento, donde se harían populares bajo el nombre de «Espejo de príncipes», Skinner señala que desde el siglo XIII se definen sus características básicas, entre las que destaca la preocupación por establecer las virtudes que debe poseer un gobernante.[9]

Como en el resto de Europa, en España también se escribieron tratados sobre el gobierno y «Espejos de príncipes» durante el siglo XVI (el estudio de Skinner se centra en Europa del norte pero da algunas pistas para la Península Ibérica). El más popular, que es un texto complejo y ambicioso, reeditado muchas veces y traducido a varios idiomas, fue el que publicó en 1529 Antonio de Guevara, titulado *Reloj de príncipes*.[10] Otro tratado de la época fue *Del reino y los deberes del rey* de Juan Ginés de Sepúlveda. No quiero decir que Cieza hubiera leído estos libros, pero sí afirmar que era un género difundido y que el cronista estaba familiarizado con las preocupaciones y temas discutidos por esa literatura.

El interés de Cieza y de intelectuales de su época por el arte de gobernar, se enmarca en el surgimiento de una preocupación mayor a la que se ha referido Michel Foucault. Según el teórico francés, el tema del gobierno en general emerge en el siglo XVI bajo diversos aspectos: el gobierno de sí mismo, el gobierno del alma, el gobierno de los niños y, también, el

9 Skinner, 33-34.

10 La popularidad del tratado de Guevara es reconocida por muchas fuentes y hay quien afirma que fue el libro más leído —después de la Biblia— durante todo el siglo XVI. Skinner, 215. La novedad del título es explicada por el propio Guevara en su prólogo: «Este *Reloj de príncipes* no es de arena, ni es de sol, ni es de horas, ni es de agua, sino es reloj de vida, porque los otros relojes sirven para saber qué hora es de noche y qué hora es de día, más éste nos enseña cómo nos hemos de ocupar cada hora y cómo hemos de ordenar la vida. El fin de tener relojes es por ordenar las repúblicas, mas este *Reloj de príncipes* enséñanos a mejorar las vidas, porque muy poco aprovecha que estén concertados los relojes y que anden en bandos y disensiones los vecinos». Guevara, 30.

gobierno de un estado por el príncipe. Estas preocupaciones habrían formado parte de dos grandes procesos que son: la formación de estados con amplios territorios, administraciones y colonias, y por otro lado, el movimiento que a partir de la Reforma cuestiona las normas a través de las cuales uno debe ser guiado a la vida eterna. Sería en el cruce de estos dos procesos que el problema del gobierno en general y sus manifestaciones específicas aparecen con marcada intensidad.[11]

La necesidad de reflexionar sobre el gobierno en el reino del Perú era imperiosa en el momento en que Cieza escribió su crónica. Los sucesivos conflictos habían puesto al reino en un estado de caos que la llegada de la Gasca, el enviado real, debía resolver. La misión de la Gasca de pacificar e imponer leyes y reformas importantes que devolvieran la calma y orden al reino son el contexto político de la escritura de la crónica. Lo fascinante es que el mensaje ideológico de los incas, que recogió Cieza en su encuentro con los nobles del Cusco, reapareció en la crónica como un modelo de gobierno ejemplar y útil para el proyecto colonial que debía reempezar la corona.

El arte de gobernar que Cieza les atribuye a los incas en su narración recuerda la idea de gobierno que Foucault describe como emergente en el siglo XVI:

> Creo que podemos ver surgir un nuevo tipo de finalidad. El gobierno esta definido como la manera correcta de disponer las cosas para guiar [...] hacia un fin que es 'conveniente' a cada una de las cosas que deben ser gobernadas. Esto implica una pluralidad de objetivos específicos; por ejemplo, el gobierno tendrá que asegurar la producción de la mayor cantidad de riqueza posible, que las personas reciban suficientes medios de subsistencia, que la población pueda reproducirse, etc. Esto es, una serie de finalidades específicas, que se convertirán en el objetivo del gobierno como tal. Para conseguir estas varias fi-

[11] Foucault, 5-6.

> nalidades, las cosas deben haber sido dispuestas [...] en el caso del gobierno no se trata de imponer leyes sobre los hombres sino de disponer las cosas, es decir, emplear tácticas en lugar de leyes, y si es necesario usar las leyes mismas como tácticas. Acomodar las cosas de manera tal que, a través de cierta cantidad de medios, se pueda alcanzar tales o cuales fines.[12]

Mi lectura propone que esta idea de gobierno en surgimiento es muy cercana a la que Cieza atribuyó *—a posteriori—* a los incas, y la misma que veía como apropiada para el gobierno colonial del Perú. Las instituciones sociales que el cronista describió en los incas cobran pleno sentido en tanto forman parte del engranaje al servicio del gobierno incaico y cuyo éxito se había manifestado en todos los niveles de la sociedad. También me parece apropiado leer bajo esta perspectiva el aprecio de Cieza por su interpretación del sistema de la memoria incaica, a que me he referido en al capítulo anterior: la posibilidad de determinar la posteridad de los gobernantes en la memoria de su pueblo es un mecanismo dentro del sistema de gobierno que promovía la conducta ejemplar del gobernante, y una forma de control social del inca. Así mismo, la admiración de Cieza por los incas se expresó recurrentemente a través de alabar el «orden» que habían es-

[12] Foucault, 13: «I believe we can see emerging a new kind of finality. Government is defined as a right manner of disposing things so as to lead [...] to an end which is 'convinient' for each of the things that are to be governed. Which implies a plurality of specific aims; for instance government will have to ensure that the greatest possible quantity of wealth is produced, that the people is provided with sufficient means of subsistence, that the population is enabled to multiply, etc. A whole series of specific finalities, then, which are to become the objective of government as such. In order to achieve these various finalities, things must be disposed [...] in the case of government it's not a matter of imposing laws on men, but rather of disposing things, that is to say to employ tactics rather than laws, and if need be to use the laws themselves as tactics. To arrange things things in such a way that, through a certain number of means, such an such ends may be achieved».

tablecido, y que justamente alude a la disposición de los elementos del reino. Las biografías de los incas en la crónica, por su parte, muestran un gobierno efectivo a partir de tácticas y estrategias en la disposición de medios para alcanzar los fines que se propusieron.

En la representación de los incas, el cronista entendía la función de sus leyes en beneficio de la sociedad, pero frente al dilema de escoger entre la ley y el sentido común y estrategia, los incas optaron por aquello que les permitía alcanzar sus objetivos. Así sucedió —de acuerdo con el relato— cuando los incas recién se instalaban en el valle del Cusco, y el Inca Sinchi Roca, con el apoyo de nobles y principales, casó a su heredero con la hija de un líder vecino que había insistido en esta forma de alianza. Con esto Sinchi Roca desobedecía la ley impuesta por su padre Manco Capac que decía que el futuro gobernante debía casarse con una hermana, pero el cronista anota que lo habían hecho porque «hasta que tuviesen más fuerza y potencia no se guiarían en aquel caso por lo que dejó mandado su padre».[13] En cambio, cuando fue la ley la que se impuso sobre el sentido común esto causó la peor crisis de gobierno. Así pasó cuando heredó el poder Inca Urco, que era considerado un líder inepto, y Cieza explica en su crónica que pese al deseo del Inca Viracocha de privar del señorío a Urco y aún conociendo la mala inclinación del heredero, los nobles incas presionaron para que fuera el sucesor porque «no querían que fuesen quebrantadas las leyes y lo que se usaba y guardaba por ordenación y estatuto de los pasados».[14] La atención y desenlace del dilema de estos episodios muestran que el cronista interpreta como justo favorecer la táctica y prioridad de los objetivos, sobre el valor de la ley en sí misma.

[13] CP2, XXXI, 95.
[14] CP2, XLIII, 128.

Uno de los temas clásicos, a propósito del gobierno que la literatura de la época discute, es si el príncipe debe ser amado o temido por su pueblo. El asunto era motivo de controversia, con argumentos de uno y otro lado. Maquiavelo, por ejemplo, puesto ante la necesidad de escoger entre uno y otro, apoya definitivamente el temor, puesto que considera que el temor establece un vínculo más seguro entre las partes. Guevara, por otro lado, parece inclinarse hacia el gobernante que procura ser amado: «Feliz es el príncipe que es obedecido, pero mucho más lo es el que es obedecido y amado; porque el cuerpo cánsase de obedecer, más el corazón nunca se harta de amar».[15]

El tema de ser amado o temido aparece en el capítulo XIII de la Segunda Parte, que precisamente se titula: «Cómo los señores del Perú eran muy amados por una parte y temidos por otra de todos sus súbditos». El cronista se esfuerza por dejar claro el temor de los vasallos a los gobernantes, pues afirma que «todos los temían tanto que de la sombra que su persona hacía no osaban decir mal».[16] O también que «tanto fue lo que temieron a sus príncipes en tierra tan larga que cada pueblo estaba tan asentado y bien gobernado como si el señor estuviera en él para castigar los que lo contrario hiciesen».[17] Pero al mismo tiempo, las buenas obras y los regalos que dieron a sus súbditos «ganaron tanto la gracia de todos ellos que fueron amados en grado extremo».[18]

Al hablar sobre el temor como mecanismo de gobierno, Cieza también alude a un tema relacionado: la presencia del gobernante en sus dominios. El temor estaba tan extendido que funcionaba como si el príncipe estuviera presente —como explican las citas de arriba—, lo que sería un caso ideal. Pero

15 Guevara 624.
16 CP2, XIII, 34.
17 CP2, XIII, 35.
18 CP2, XIII, 35.

también los incas se preocuparon por visitar su imperio, y así dieron la oportunidad a sus súbditos para entrar en contacto con el monarca. El inca, escribió Cieza:

> Andaba cada día cuatro leguas o lo que el quería; paraba para lo que era servido para entender el estado de su reino. Oía alegremente a los que con quejas le venían, remediando y castigando a quien actuaba sin justicia [...] Pues yendo el señor de esta manera, caminaba por su tierra el tiempo que le placía, viendo por sus ojos lo que pasaba y proveyendo lo que entendía que convenía: que todo eran cosas grandes e importantes.[19]

Nótese el énfasis en un príncipe que observaba con sus ojos el estado de su reino, y que atendía a las quejas de sus súbditos. Esta es una virtud que se encuentra apuntada y ejemplificada en el *Reloj de príncipes*, donde Guevara afirmó que el príncipe debía informarse sobre su reino pues, si no lo hacía, caería en pecado de pereza, y añadió:

> El príncipe que tiene cuidado de ver e inquirir los daños de su reino, podemos decir que, si los deja de proveer, es porque no puede más; mas el que tiene negligencia en los ver y saber, no podemos decir sino que, si los deja de proveer, es porque no quiere [...] Más hacen [...] los príncipes y grandes señores en ver a todos los que los quieren ver, en oír a todos los que se quieren quejar.[20]

Bajo el mismo principio, aunque con otros objetivos, en la época de Cieza, el presidente la Gasca efectuó una visita por parte del reino para tener una idea adecuada de la tierra y la organización de la tasa.[21] Tiempo después, en la década de 1570, sería Francisco de Toledo quien emprendería una visita

[19] CP2, xx, 59.
[20] Guevara, 631-632.
[21] Parte de esta experiencia se recoge en un texto breve titulado «Descripción del Perú» que data de 1553. Véase la Gasca 1976.

general con el propósito de organizar el virreinato y velar por los intereses de los súbditos.

Otro tema relativo al gobierno es la presencia de consejeros. Sepúlveda, por ejemplo, opinaba que «el rey no debe o suele deliberar o juzgar solo, sino con la ayuda de muchos varones óptimos y prudentes, los cuales, cada uno de por sí, suelen considerar y exponer las mejores decisiones y más convenientes al estado que deban tomarse».[22] Cieza, por su parte, atribuye a los incas una corte con consejeros:

> [...] estaba su corte muy rica y acompañada [...] nunca dejaban de estar con él muchos caballeros de los orejones y señores de los ancianos para tomar consejo en lo que se había de proveer y de ordenar.
> Como la ciudad del Cusco era lo más principal de todo el Perú y en ella residían lo más del tiempo los reyes, tenían en la misma ciudad muchos de los principales del pueblo, que eran entre todos los más avisados y entendidos, como sus consejeros; porque todos afirman que antes que intentasen cosa ninguna de importancia, lo comunicaban con estos tales, allegando su parecer a los más votos.[23]

Resulta evidente la construcción de los incas bajo la imagen de las cortes europeas, entre otros paralelos el cronista identificó una ceremonia incaica en la que jóvenes eran «armados caballeros».[24] Esta corte servía además, según Cieza, para que los hijos de la nobleza de provincias conquistadas se dieran cuenta de la grandeza del Cusco y del sistema de

22 Sepúlveda 74.

23 CP2, XIV, 39; CP2, XXVI, 77.

24 «Lo cual pasado, se juntaron más de cuatro mil mancebos y hechas las ceremonias que para ello se habían inventado, fueron armados caballeros y quedaron tenidos por nobles y les fueron rasgadas las orejas y puesto en ellas aquel redondo que solían usar». CP2, XXXI, 96.

gobierno que implantaban los incas, lo que promovía una integración armoniosa.

Los consejeros y visitas son elementos de una preocupación del monarca por la justicia en su reino. Un príncipe debía tener como virtud principal ser justo. El vínculo fundamental entre el monarca y sus vasallos, el amor y respeto que se debían, tenía que basarse en la justicia. Sepúlveda lo expresó así:

> El primero y más firme fundamento de este amor es la justicia, por la cual se sienten especialmente atraídos hacia la benevolencia del rey los ánimos de la gente del pueblo y de todos los buenos, si ven que los más débiles son medidos con las mismas normas de derecho que los más poderosos, y unos y otros son defendidos contra injurias procedentes tanto del interior como del exterior, motivo este por el cual fueron constituidos los reyes en un principio.[25]

También era vital en un monarca la magnificencia, sobre la que Sepúlveda se extiende, poniendo énfasis en el equilibrio en el uso de los dineros públicos por parte del rey:

> [...] los reyes deben cuidar de no extenuar a la república con larguezas, sobre todo continuas, y procurar disminuir, sobre todo, los tributos públicos y reales. El mayor fruto que se le puede sacar al dinero, como dicen los varones prudentísimos, es poder ser generoso sin expoliar el patrimonio.[26]

Nótese que la justicia y la magnificencia equilibrada aparecen vinculadas a la misión primordial de la institución real. Los reyes existen para garantizar un sistema justo; la justicia constituye la esencia del reino, al punto de que no puede existir uno sin el otro. El vínculo intrínseco entre la constitu-

25 Sepúlveda, 92.
26 Sepúlveda, 92.

ción política del reino y la idea de justicia se basa en una larga tradición, tal como lo recuerda el tratadista Pedro de Rivadeneira, para quien la justicia:

> Y es tan propia de los príncipes y tan necesaria para la conservación de sus estados, que el espíritu santo dice por Salomón que con la justicia se establece el reino, y que por la falta de ella se pierde [...] Esta es la que a los principios fundó los reinos. Esta es la que después los amplificó y ordenó. [...] Sin la justicia no hay reino, ni provincia, ni ciudad, ni aldea, ni casa, ni familia, ni aun compañía de ladrones y salteadores de caminos que se pueda conservar. Y donde no reina la justicia, el mayor reino es el mayor latrocinio, como lo afirma San Agustín, el cual [...] prueba que no puede haber república donde no haya justicia.[27]

La república o sociedad, por tanto, tenía que sustentarse en la justicia, que se expresa en la relación del gobernante con sus súbditos. De ahí la importancia de los textos que aconsejan a los príncipes sobre el gobierno. En pocas palabras, se trata de comprobar que se cumple el pacto social, que justifica y ratifica a la monarquía como el mejor sistema de gobierno, Así lo expresó, por ejemplo, Alfonso de Valdés: «Date cuenta que hay pacto entre el príncipe y el pueblo, que si tú no haces lo que debes con tus súbditos, tampoco son ellos obligados a hacer lo que deben contigo. ¿Con qué cara les pedirás tus rentas si tú no les pagas a ellos las suyas?».[28] Cieza confirma que de esta manera ocurría en el gobierno de los incas:

> Este temor venía del valor que había en los señores, y de su mucha justicia, porque sabían que si fuesen malos, luego el castigo se había de hacer en los que lo fuesen, sin que lo impi-

[27] Citado por Céspedes Castillo, 125-126.

[28] En su obra el *Diálogo de Mercurio y de Catón*, Valdés, 484-485.

> diera ruego ni cohecho ninguno. Y como siempre los incas hicieron buenas obras a los que estaban en sus señoríos, sin consentir que fuesen agraviados, ni que les llevasen tributos demasiados, ni fueren hechos otros desafueros, además, muchos que tenían provincias estériles y en las que sus antepasados habían vivido con necesidad, les daban tal orden que las hacían fértiles, proveyéndolas de las cosas que en ellas había necesidad. Y en otras provincias donde había falta de ropa por no tener ganado, lo mandaban con gran liberalidad. En fin, entiéndase que así como estos señores se supieron servir de los suyos y que les diesen tributos, así también, ellos les supieron conservar las tierras y convertirlos de rústicos a muy pulidos, y de desposeídos a que no les faltase nada.[29]

La cita muestra a los incas cumpliendo con el pacto social de la monarquía con el pueblo en dos aspectos fundamentales: impartir justicia y distribuir la riqueza. Además, como se vio antes, el monarca procedía adecuadamente para alcanzar esos objetivos, rodeándose de consejeros y visitando sus dominios.

El capítulo XVII ofrece una síntesis del proceder de las conquistas incaicas. La guerra es otro tema de importancia en los tratados de gobierno y los autores se ocuparon de varios aspectos en los que el príncipe debía fijarse. Por ejemplo, el costo económico de las guerras, y que, cuando inevitables, no ocasionaran gastos innecesarios.[30] También trataron sobre las estrategias de conquista y el comportamiento de las tropas. Todo esto aparece magistralmente resuelto por los incas.[31] La crónica describe con detalle las estrategias de gue-

29 CP2, XIII, 35.

30 Sepúlveda, 109; Guevara, 715, 777.

31 Por ejemplo, sobre el comportamiento de la tropa con los pueblos derrotados, escribió el cronista: «Y los soldados ni capitanes, ni los hijos de los mismos incas eran osados de hacerles ningún mal tratamiento ni robo ni insulto, ni forzaban a mujer ninguna, ni les tomaban una sola mazorca de maíz. Y si salían de este mandamiento y ley de los incas, de inmediato

rra incaica, así como la organización de los territorios conquistados. Esto último es de vital importancia pues, según los tratados de gobierno de la época, la virtud del príncipe no está únicamente en conquistar nuevos territorios sino en saber mantenerlos bajo su mando. Esto se aborda no sólo en el capítulo XVII, sino también en las historias particulares de cada uno de los incas, pues estas biografías sirven, en gran medida, para ilustrar los aspectos generales expuestos en los capítulos iniciales.

Un punto interesante del tema de conquista incaica es el trato para con los pueblos conquistados. Cieza insiste bastante sobre esto porque el imperio se extendía por un vasto territorio e incluía una gran variedad de geografías y de sociedades. Los incas, luego de vencer en una guerra que «procuraban fuese [...] la más liviana que se pudiese», y luego de devolver prisioneros y aun ofrecer regalos y predicar amistad, buscaban un equilibrio en la relación de dominio, dejando que el pueblo dominado siguiera fiel a muchas de sus costumbres: «Nunca les quitaban el señorío a los naturales. Mandaban a todos que adorasen por dios al sol, no prohibían sus demás costumbres y religiones, pero mandaban que se gobernasen por las leyes y costumbres del Cusco y que todos hablasen la lengua general».[32] Sepúlveda escribió sobre el respeto y búsqueda de equilibrio con los pueblos conquistados, recordando palabras de San Pablo y otras autoridades. Luego lo ejemplificó con los romanos, quienes:

> [...] fueron considerados, en todo lo relacionado con la guerra, como los más prudentes, pues a algunas ciudades derrotadas por ellos les imponían ligeras cargas, y después de convertirlas en provincias, con justas condiciones, las hacían 'estipendiarias' y algunas veces 'libres' y a cada una le permitían usar de

les daban pena de muerte, y si uno había hurtado, lo azotaban harto más que en España y muchas veces le daban pena de muerte». CP2, XXIII, 70.

32 CP2, XVII, 47.

> sus leyes. Ahora bien, cuando la gravísima culpa o la perversa naturaleza de los enemigos lo exigía, les confiscaban sus ciudades y campos y llegaban hasta destruir totalmente algunas ciudades, como ocurrió con Cartago. De esta manera, pues, los hombres justos y prudentes moderan la justicia para con el enemigo vencido. Los príncipes cristianos suelen y deben imitar esta moderación.[33]

Es justamente esa «moderación» de la que habla Sepúlveda (también Guevara se refiere al mismo tema), la que vemos representada por los incas en la narración de Cieza. La idea del respeto a las costumbres locales es de suma importancia en el contexto en que escribía Cieza, porque se trató de un momento de organización del gobierno colonial.

Me parece que lo mostrado es suficiente para probar cómo los incas del relato de Cieza ejemplifican el modelo positivo de los gobernantes, según los principios expuestos en los tratados conocidos como «Espejos de príncipes», y quedan constituidos como una monarquía europea. Pero los incas no sólo muestran la realización del modelo en sus aspectos básicos, también lo hacen en temas menos cruciales como las actividades de ocio. Así lo muestra el tema de la cacería, que Guevara trató a través de la figura de Alejandro Magno y que por su parte, el cronista de Llerena presenta en el capítulo XVI, al que llamó: «Cómo y de qué manera se hacía las cacerías reales por los señores del Perú».[34] La idea es que también los pasatiempos deben ser muestra de las virtudes del príncipe.

II

La ventaja de los incas

En el proceso de conceptualización de los incas que se produce en la crónica de Cieza, hay un contrapunto implícito

33 Sepúlveda, 144-115.
34 Guevara, 615-652; CP2, XVI, 43-44.

y explícito con la monarquía española. Puesto que, en la representación de Cieza, los incas constituyen una monarquía equivalente a la española, esta identificación se presta para comparaciones. Y así sucede a lo largo de la crónica, a veces de manera clara y tajante —las menos—, a veces de manera sutil. Me parece importante mostrar cómo se llevó a cabo esta comparación y cómo contribuye este hecho a nuestra comprensión de la crónica.

Es preciso adelantar que, en esta comparación, son los incas quienes sacan ventaja y quedan mejor (siempre y cuando recordemos que esta comparación se da dentro del lenguaje civil a que me he referido antes). Por tanto, me parece importante señalar que la crónica puede leerse también como una crítica a ciertos aspectos del gobierno español en los tiempos de Cieza. La cita que sigue presenta perfectamente la idea:

> Por la gran riqueza que hemos visto en estas partes podremos creer ser verdad lo que se dice de la mucha que tuvieron los incas. Porque yo creo, lo que ya muchas veces tengo afirmado, que en el mundo no hay tan rico reino en metales pues cada día se descubren tan grandes vetas, tanto de oro como de plata. Y como en muchas partes de las provincias se sacaba oro de los ríos, y plata de los cerros, y todo era para un rey, pudo tener y poseer enorme grandeza. Y de ello yo no me espanto de otra cosa sino de que en toda la ciudad del Cusco y en sus templos, los edificios no fueran hechos de oro puro. Porque lo que hace a los príncipes tener necesidad y no poder atesorar dineros, es la guerra; y de esto tenemos claro ejemplo en lo que el Emperador [Carlos V] ha gastado, desde el año que se coronó hasta éste, pues habiendo tenido más plata y oro que el que tuvieron los reyes de España, desde el rey don Rodrigo hasta él, ninguno de ellos tuvo tanta necesidad como Su Majestad. Pero si no tuviera guerras y su asiento fuera en España, verdaderamente, con sus rentas y con lo que ha venido de las Indias, toda España estaría tan llena de tesoros como lo estaba el Perú en tiempo de sus reyes.[35]

[35] CP2, XIV, 37.

El párrafo plantea en primer lugar el tema de la riqueza, la crítica a Carlos V es clara y directa, pues es presentado como el rey que más dinero ha gastado en la historia de España. Por esto le ha sido imposible atesorar fondos y se ha colocado en «necesidad», es decir, que se ha endeudado. En contraste el reino del Perú aparece como muy rico en metales preciosos que los incas habrían sabido conservar. La mayor parte de la explicación que dio Cieza fue la guerra. El emperador Carlos V es conocido como el rey guerrero, por los diversos frentes en que sostuvo conflictos para consolidar su imperio. La necesidad de dinero, para llevar a cabo su política internacional, causó mucha presión fiscal sobre la población, y otra serie de constantes demandas que no siempre fueron bien recibidas por el pueblo.

La crítica de Cieza no se detuvo ahí. El cronista también cuestionó que el monarca abandonara reiteradamente el territorio español: «si no tuviera guerras y su asiento fuera en España». Estos comentarios de Cieza hacían eco de una crítica extendida de un sector importante de la población castellana y que se centraba, precisamente, *en esos dos aspectos: las guerras y la ausencia del monarca en Castilla.*

Una de las primeras y más importantes manifestaciones del descontento del pueblo fue la llamada «Revuelta de comuneros», que tuvo lugar durante 1520-1521. Los comuneros reaccionaron contra una política orientada hacia los intereses internacionales del monarca —cuya persona era percibida como ajena al reino— y contra los impuestos que se les imponían para sufragar esa política. Es lógico suponer que, durante sus años en España, Cieza estaba enterado no sólo de los eventos y asuntos relacionados con la revuelta —que es contemporánea de su nacimiento— sino también de las críticas en general que se hicieron al gobierno de Carlos V. Una vez en América, la llegada de nuevos inmigrantes debieron mantenerlo al tanto de los sentimientos del pueblo respecto al monarca y sus políticas de gobierno.

La crisis económica del reinado de Carlos V se agravó a partir de 1540 con sucesivas campañas militares en Algeria, Francia y dentro del territorio del imperio. Cuando en 1546 Carlos V quiso emprender una campaña contra los príncipes protestantes de Alemania, las rentas del reino ya estaban vendidas o comprometidas por varios años en adelante. Ante la difícil situación, un influyente secretario del Consejo de Finanzas, Francisco de los Cobos, aconsejaba al monarca la necesidad de negociar la paz y le advertía que la población se daba cuenta de lo que sucedía y se negaba a participar en las medidas financieras. Sin embargo, a insistencia del Emperador, Cobos se vio obligado a tomar medidas extremas, y entre ellas, a confiscar el tesoro de Indias. En teoría, lo confiscado debía ser tratado como préstamo y devolverse a sus dueños, pero tal como iba la economía del reino esto promovía el comercio fraudulento y la desconfianza en la autoridad.[36] Así, detrás de la victoriosa imagen del Emperador en famosos cuadros —como el del campo de batalla de Mühlberg— había una sociedad castellana descontenta, de cuyas críticas hace eco el cronista.

También hay una crítica con respecto a las guerras y el dinero en el *Reloj de príncipes* de Guevara que, como he señalado, presenta ideas que permiten reconstruir el contexto de Cieza. Guevara puso en boca del emperador romano Marco Aurelio lo siguiente:

> Dejemos ahora los vicios que en las guerras se cobran, de las virtudes y virtuosos que allí se pierden. Hablemos de los dineros, los cuales los príncipes tanto buscan y aman. Y en este caso digo que no hay reino puesto en extremada pobreza, sino el que toma con reino extranjero extremada conquista. ¡Oh! Mi Cornelio, ¿y tú no has visto cómo los príncipes más por voluntad que no por necesidad pierden sus tesoros, piden los ajenos,

[36] Lynch, 79-80.

> no les bastan los suyos, toman los de los templos, buscan grandes empréstitos, inventan crudos tributos, dan que decir a los extraños, enemístanse con los suyos; finalmente ruegan a sus vasallos y humíllanse a sus enemigos?[37]

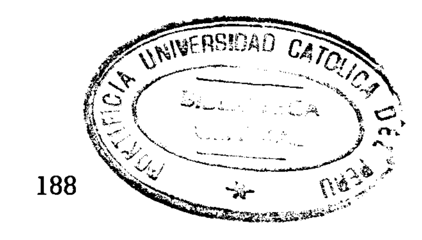
Se trata de la misma idea expresada antes por Cieza, y una situación en la que muchos súbditos de Castilla pensaban que había caído su rey.

En contraste, los incas —que de acuerdo al cronista tenían una ley que prohibía que el oro y la plata que entraban al Cusco saliesen de la ciudad— usaban los metales preciosos en ornamentos para sus templos, los servicios de sus casas, y en el adorno personal «porque en las guerras las provincias les daban toda la gente, armas y mantenimiento que fuese necesario».[38] Lo que muestra que —de acuerdo a la propuesta de Foucault— los incas de la crónica crearon una organización que «disponía» bien de los medios para alcanzar los fines que se habrían propuesto.

La comparación entre los incas y el emperador Carlos V no se detuvo en el manejo de la riqueza y las guerras, aunque este motivo me parece central ya que son temas que definen las cualidades primordiales del gobernante. También se extiende a las obras que, en beneficio del reino, llevaron a cabo los gobernantes. Por ejemplo, el tema de los caminos:

> Una de las cosas de que yo más me admiré, contemplando y notando las cosas de este reino, fue pensar cómo y de qué manera se pudieron hacer caminos tan grandes y soberbios como vemos por él, y que fuerzas de hombres se necesitaron para poderlo hacer, y con qué herramientas e instrumentos pudieron allanar los montes y quebrantar las peñas para hacerlos tan anchos y buenos como están. Porque me parece que si el Emperador quisiese mandar hacer otro camino real, como el que va de

[37] Guevara, 714.
[38] CP2, XIV, 37.



Quito al Cusco y sale del Cusco para ir a Chile, ciertamente creo que con todo su poder para ello no sería poderoso, ni fuerzas de hombres lo podrían hacer, si no fuese con el orden tan grande que para ello los incas mandaron que hubiese.[39]

Los caminos constituyen el ejemplo paradigmático de la ventaja de los incas en la realización de obras para el reino. Éstas abarcan una gran variedad, que Cieza pudo apreciar en persona. Entre ellas se pueden incluir las demarcaciones de los caminos, los puentes, los depósitos de ropa y de comida. Nuevamente vale la pena llamar la atención sobre el contraste entre los gobiernos, implícito en la crónica: lo que permite la ventaja de los incas es el «orden» o disposición que impusieron. Nótese que no se cuestiona que uno u otro gobernante tuviera más o menos autoridad, lo que los diferencia es la forma en que se ejerce el gobierno.

La habilidad de los incas se muestra también en la organización social del imperio. Entre los comentarios que hizo Cieza al respecto, destacan sus páginas sobre las personas que recibían el nombre de «mitimaes». Según Cieza, quienes recibían ese nombre formaban un grupo social que era movilizado de un territorio a otro, para cumplir con tres distintas funciones: ayudar a la aculturación de poblaciones sometidas, la protección de fronteras y la ampliación de los territorios habitables.[40]

Ahora bien, tanto la construcción de puentes y caminos como el establecimiento de mitimaes, son presentados por el cronista como estrategias de los incas para el buen gobierno de su imperio. Lo mismo sucedía con la imposición de la «lengua del Cusco», y la invención de un sistema de comunicaciones o postas para resolver con éxito el gobierno de un vasto territorio.

39 CP2, XV, 40.

40 «Cómo se ponían los mitimaes y cuántas suertes de ellos había y cómo eran estimados por los incas». CP2, XXII, 63-67.

En la comparación entre andinos y europeos, los incas aparecen con una ventaja que se manifiesta en diversos aspectos, todos ellos orientados a enfatizar el buen gobierno del Tahuantinsuyu. Esa fue la imagen de los incas que Cieza favoreció y la que le interesó promocionar: «conocerán los lectores cómo supieron acertar en todo los incas para la gobernación de tantas tierras y provincias que mandaron».[41]

Un buen tributo

Quizá el aspecto que mejor ejemplifica la idea del buen gobierno de los incas es el tema de los tributos. Los tributos era un tema crucial porque constituía un asunto clave en el contexto en que escribía Cieza. Los tributos estaban en el centro de las relaciones económicas y sociales entre la corona y sus súbditos, tanto en Castilla como en el resto del imperio español, incluido el reino del Perú. Era lógico entonces que Cieza se hubiera informado con detalle de cómo funcionaron los tributos entre los incas. El tema ocupa su capítulo más largo en la Segunda Parte.

Luego de describir con detalle las diferentes formas y objetos con que se cumplía con el tributo a los incas, Cieza concluyó:

> De tal manera se hacía esto que desde lo más menudo hasta lo más importante les tributaban todas las provincias y comarcas del Perú a los incas. En lo cual había tan gran orden que ni los naturales dejaban de pagar lo debido e impuesto, ni los que cogían los tributos osaban llevar un grano de maíz de más.[42]

El tributo constituye, está claro, un elemento básico en la relaciones de gobierno. Por un lado definía la obligación del súbdito y, por otro, permitía a los incas controlar la produc-

41 CP2, XXII, 63.
42 CP2, XVIII, 52.

ción y distribución de excedentes. También permitía que el Cusco recibiera productos y servicios especializados de muchos lugares, convirtiéndose en un centro de riqueza cultural acorde con su poder económico y político.

Pero, si bien todos en el imperio tributaban y nada se perdía en el camino, lo principal era el equilibrio y justicia de lo exigido:

> Y estando allí los señores de las provincias que le habían de tributar, les decía amorosamente que, pues le tenían por solo señor y monarca de tantas tierras y tan grandes, que tuviesen por bien, sin recibir pesadumbre, de darle los tributos debidos a la persona real, los cuales él quería que fuesen moderados y tan livianos que ellos fácilmente los pudiesen hacer. Y respondiéndole conforme a lo que él deseaba, tornaban a salir con los mismos naturales algunos orejones para imponer el tributo [...] el cual era en algunas partes más que el que dan a los españoles en este tiempo, pero con el orden tan grande que se tenía en lo de los incas, la gente no lo sentía y crecía y se multiplicaba.[43]

El cronista, además de confirmar la moderación del tributo, hizo hincapié en la efectividad del método de imposición del mismo. Nuevamente la ventaja es de los incas, que logran recaudar más que los españoles, gracias a su manera de gobernar. La diferencia, otra vez, está en la disposición de los medios para alcanzar el fin.

El tributo de los incas y el éxito político y social que suponía, representaba también su capacidad para incorporar a su imperio diversas sociedades, dando prosperidad a todos. En este caso el paralelo con la monarquía española seguía presente, pues Carlos V también acumulaba bajo su dominio una amplitud de reinos de geografías y culturas diversas, pero ¿había sido igualmente exitoso el gobierno español en sus territorios? Los incas establecían diferentes compromisos polí-

[43] CP2, XVIII, 50.

ticos con los pueblos que luego formaban parte del Tahuantinsuyu y, en la percepción del cronista, en algunos casos los incas emprendieron una misión civilizadora que servía para asimilar armoniosamente a esos nuevos miembros del imperio. Así, por ejemplo, después de explicar que había pueblos que vivían peleando entre ellos y en constante desasosiego, los incas los reducían a pueblos ordenados:

> Y como los incas reinaron sobre ellos, pareciéndoles mal este orden y la manera que tenían en los pueblos, mandáronles, procurándolo —en unas partes con halagos y en otras con amenazas y en otros con dones— que tuviesen por bien de no vivir como salvajes, sino como hombres de razón, que asentasen sus pueblos en los llanos y laderas de las sierras, juntos en barrios; como y de la manera que la disposición de la tierra lo ordenase.[44]

Aquí los incas parecen compartir —en la atribución de Cieza— la idea de la polis como elemento básico de la civilización occidental. Y, por tanto, un primer nivel de aculturación se realizaba al encauzar a las sociedades vencidas en pueblos ordenados de acuerdo a principios semejantes a los europeos.

Los incas también fueron presentados como educadores del sistema tributario, otro elemento de asimilación que transmitían a sus dominados. La pequeña historia de un pueblo que argumentaba no tener cómo pagar tributo, y la respuesta de los incas, ilustra la importancia de los principios básicos de gobierno:

> Pues, es cosa muy notoria y entendida, ningún pueblo de la sierra, ni valle de los llanos dejó de pagar el tributo [...] que le era impuesto [...] Y hubo una tal provincia cuyos naturales dijeron no tener con qué pagar el tributo; el rey les mandó que

44 CP2, XXIV, 71.

> cada persona de toda la provincia fuese obligada a dar cada cuatro meses un canuto algo grande lleno de piojos vivos, lo cual era estrategia del inca para imponerles e instruirles en el saber tributar y contribuir. Y así sabemos que pagaron tributo de piojos algunos días hasta que, habiéndoles mandado dar ganado, procuraron de lo criar y hacer ropas y buscar con qué tributar en el futuro.[45]

Lo que destaca el párrafo anterior no es sólo la manera de gobernar sino, quizá más, la manera de incorporar a los distintos pueblos de sus dominios a un sistema nuevo. El pequeño relato termina con el pueblo que —habiéndose negado primero al tributo— busca formas de cumplir con lo requerido para tributar a los incas en el futuro. Los españoles, en cambio, no sólo no habían conseguido integrar a los diversos pueblos americanos, sino que muchos de ellos habían sido destruidos. Un constante contrapunto en la crónica es la oposición entre la multiplicación que representan los incas y la destrucción que causan los españoles.

En contraste a lo realizado por los españoles, Cieza presentó la forma en que los incas habían establecido su sistema de colonización como muy positivo, quizá ideal. Esto era así tanto por la conducta del inca y su corte, como por la manera en que llevaron a cabo las conquistas, y luego, la administración y desarrollo de sus territorios.[46]

45 CP2, XVIII, 49.

46 La versión de Cieza sobre el aprovechamiento incaico de las minas es la siguiente: «Visitando las provincias los que son enviados por los incas, cuando entran en una donde ven por los quipus la gente que hay, tanto hombres como mujeres, viejos y niños, si en la tal provincia había mineros de oro o plata, mandaban que, puestos en las minas tantos como mil indios, sacasen la cantidad que les señalaban de aquellos metales, mandando que los entregasen a los veedores que para ello se ponían. Y como, mientras sacaban plata los indios señalados no podían encargarse de sus campos, los mismos incas ponían por tributo a otra provincia que viniese a hacerles las sementeras en el momento apropiado, de tal manera que no quedasen sin sembrar. Si la provincia era grande, de ella misma salían in-

Una estrategia de Cieza, en la construcción de esa imagen positiva de los incas, fue recurrir a otros sujetos para que confirmasen su punto de vista. Por ejemplo, en un momento asume interpretar para el lector los sentimientos de unos indios:

> [...] yo me acuerdo haber visto por mis ojos a indios viejos, estando a la vista del Cusco, mirar hacia la ciudad y lanzar un gran alarido, que se les convertía en lágrimas salidas de tristeza, contemplando el tiempo presente y acordándose del pasado, cuando en aquella ciudad por tantos años tuvieron señores de sus naturales, que supieron atraerlos a su servicio y amistad de otra manera que los españoles.[47]

También, en otro momento, cuando cita las palabras de españoles:

> Una de las cosas de que más envidia se siente de estos señores es entender cuán bien supieron conquistar tan grandes tierras y ponerlas, con su prudencia, en tanta razón como los españoles las hallaron cuando por ellos fue descubierto este reino. Y que esto fue así muchas veces me acuerdo yo; porque estando en alguna provincia indómita, fuera de estos reinos, oí de los mismos españoles: «Yo aseguro que si los incas hubieran andado por aquí, esto sería otra cosa», o decir «No debieron conquistar esto los incas como lo otro, porque sabrían servir y tributar».

---

dios a coger metales y a sembrar y labrar tierras. Y mandábase que, si adoleciese alguno de los indios estando en las minas, que luego se fuese a su casa y viniese otro en su lugar, y también que ninguno que no fuese casado sacara metales, para que sus mujeres les preparasen el mantenimiento y su brebaje, y si no, tenían cuidado de enviar bastantes mantenimientos a estos tales. De tal manera se hacía que, aunque estuvieran en las minas toda su vida, no lo tuvieran por gran trabajo, ni ninguno moría por dárselo demasiado». CP2, XVIII, 51. El cronista visitó las minas de la sierra peruana e indagó sobre su funcionamiento bajo el dominio español, sobre ello escribió en la Primera Parte.

[47] CP2, XIII, 35.

> De manera que, en cuanto esto, conocida está la ventaja que nos hacen, pues con su orden las gentes vivían y crecían en multiplicación, y a las provincias estériles las hacían fértiles y abundantes.[48]

Al recurrir a diferentes sujetos —indios y españoles— y sumarlos a su propio testimonio, Cieza termina de sancionar favorablemente la manera ideal de gobierno que, según él, tuvieron los incas. La ventaja, queda claro una vez más, estaba en el orden o disposición de las cosas que les permitía alcanzar el bienestar de su sociedad.[49]

III

La república incaica

En el libro *Tratado de República* (1521), Alonso de Castrillo dedica un capítulo a mostrar que la «más excelente de todas las ciencias» es la ciencia de gobernar. Castrillo ampara su juicio en Cicerón y en la Biblia. Citando a Cicerón escribió:
todo oficio que aprovecha tanto para reunir a los hombres como para defender la compañía de ellos, se tiene que anteponer al oficio en el cual se contiene el conocimiento y la ciencia de las otras cosas. Y así sabemos que Dios nunca tuvo por tan justa una petición si alguien pedía riquezas o ciencia de las estrellas o cualquier otro linaje de saber, como sí tuvo por justa aquella petición cuando Salomón pidió a Dios ciencia para saber gobernar a su pueblo.[50]

Tal como he mostrado antes, los incas se distinguen en el relato de Cieza por el arte o ciencia de gobernar. Ahora bien, ¿cuál es el resultado de ese buen gobierno? En términos de la

[48] CP2, XVII, 45.

[49] Orden, según la definición de Sebastián de Covarrubias (1611): «La colocación de las cosas, cuando cada una está puesta en su lugar».

[50] Castrillo, 175.

época, que Cieza compartía, los incas habían conseguido construir una república exitosa. Una república, en la definición de Aristóteles que hace suya Castrillo, es «un cierto orden o manera de vivir instituida y escogida entre sí por los que viven en la misma ciudad».[51] De ahí la importancia de todos aquellos pasajes en que el cronista se refiere a los gobernantes del incario para enfatizar que pusieron las cosas en el «orden» y la «manera» que permitieron resultados favorables. Son innumerables las veces que aparece la palabra «orden», para calificar positivamente las diversas manifestaciones de la política del gobierno de los incas.

La idea de «orden» también sirve en la crónica para dividir la historia del reino en periodos de orden y desorden. Así, la época de los incas fue un tiempo de orden y la llegada de los conquistadores un tiempo de desorden, que se estaba tratando de superar con las reformas que imponía la Gasca y que debían devolver al Perú a un nuevo periodo de orden. Fray Domingo de Santo Tomás se expresaba de esta manera:

> Acerca del *desorden* pasado, desde que esta tierra en tan mal pie se descubrió, y de la barbarie y crueldades que en ella ha habido y han usado los españoles, tanto en el descubrimiento de ella como en lo demás, *hace muy poco ha empezado a haber alguna sombra de orden*, no hay que hablar, pues ya no tiene otro remedio sino llorarlo los que lo hemos visto acá y ayudárnoslo a pagar después de esta vida.[52] (Énfasis mío).

La sombra de orden a la que se refiere Santo Tomás es la que creía que vendría con las reformas de la Gasca, mientras que, claramente, el estado de desorden lo iniciaron el descubrimiento y conquista.

[51] Castrillo, 29.
[52] Carta de fray Domingo de Santo Tomás a los reyes (1 de julio de 1550), citado por Vargas Ugarte, 168.

Una idea similar fue expresada por Cieza, refiriéndose a la manera de gobernar de los incas y cómo se hicieron las cosas después, así como el caos que trajeron las guerras civiles al reino:

> [...] porque luego que los españoles rompieron la paz, y contendieron en guerra unos con otros, fueron aborrecidos por los indios por los malos tratamientos que les hacían. Y también, porque algunos de los gobernadores que han tenido, les han hecho entender algunas bajezas tan grandes que ya no se precian de hacer buen tratamiento a los que pasan, sino que presumen de tener por mozos a algunos que solían ser señores. Y en esto consiste el gobierno de los que han venido a mandar; a algunos de los cuales les ha parecido grave el orden del servicio de acá, y que es opresión y molestia a los naturales sustentarlos en las costumbres antiguas. Las cuales, si las tuvieran, ni quebrantaban sus libertades ni los dejaban de poner más cercanos a la buena urbanidad y conversión. Porque verdaderamente, pocas naciones hubo en el mundo, a mi ver, que tuvieron mejor gobierno que los incas.[53]

En pocos pasajes, como éste, me parece posible seguir de cerca la reflexión de Cieza sobre la situación creada por los españoles. Además de coincidir con Santo Tomás sobre los malos tratos, el cronista señala la mala influencia de los españoles en el gobierno de los indios, pues han trastocado el orden social y político de los incas. Los españoles, en la metáfora del orden, representan un desorden no sólo político sino incluso moral que contamina a los indios. Cieza menciona, por ejemplo, como se ha perdido la hospitalidad entre los indios y, quizá más grave, como se ha invertido la jerarquía de poder en la que señores han pasado a mozos, apuntando a una situación de caos.

La cita también es testimonio de la participación del cronista en el debate contemporáneo respecto al futuro de la so-

[53] CP1, LXI, 192.

ciedad colonial: por un lado había quienes consideraban negativo preservar las costumbres de los indios, por otro —donde se ubica Cieza— había quienes estaban a favor de mantener sus costumbres, sobretodo para el control y aprovechamiento de la población, que asociaban particularmente con el tiempo de los incas. Cieza fue contundente en sus razones. Primero, según él, hubieron pocas naciones con un «mejor gobierno» que los incas. Segundo, el de los incas era un gobierno que favorecía la conversión y urbanidad de la población, con lo cual se estaban facilitando los objetivos generales de la conquista. Es decir, la asimilación a la cultura y fe cristianas.[54] Asimismo, y este es un punto tan importante como los otros, Cieza entendía que el gobierno incaico no «quebrantaba» las libertades de los indios, que era una acusación de quienes querían imponer un nuevo orden colonial.

El bien común

José Antonio Maravall —que sobre el tema adelantó ideas similares a las de Foucault— ha escrito sobre dicha época que presentó «una alteración profunda de lo que se entendía por gobernar». Mientras que en la doctrina medieval se le exigía al gobernante dos cosas —justicia y paz— el hombre del siglo XVI, súbdito de un estado:

> [...] pide mucho más que la justicia y la paz entendida al modo medieval. Pide un sistemático y voluntario fomento de la riqueza que haga prosperar a todos, pide seguridad en sus bienes y en su persona, comunicaciones con otras gentes, no menos seguras y amplias, mantenimiento de las leyes y el orden jurídico, fomento de la educación, estimación y protección del arte, del ornato, de la belleza; es decir, de todo aquello que

[54] Esta idea de los incas como una sociedad que realizaba la *preparatio evangelica* sería luego explotada, aún más, por el Inca Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios reales de los incas.*

> cree merecer el individuo por su valor moral y espiritual: bienestar, felicidad civil y temporal.[55]

En la percepción de Cieza, los incas habían sido capaces de satisfacer muchas de las expectativas de este ideal de gobierno de la mentalidad europea de su época. En lo que respecta al gobierno de su población, el cronista presenta a los incas como reyes de un estado ideal. De ahí esa mirada nostálgica por la sociedad destruida de los Andes.

Para Cieza, lo que la república de los incas ofrecía era un ejemplo exitoso de una sociedad organizada en beneficio del bien común. Por esto, además de servirle para criticar aspectos del gobierno español en España, la república incaica era un modelo útil para la construcción de la sociedad colonial, que tenía una segunda oportunidad de constituirse a partir de la misión reformadora de la Gasca.

La posibilidad de que una sociedad no cristiana pudiera organizarse de acuerdo a patrones satisfactorios, aunque podía causar sorpresa —como sucedió con Cieza— era una realidad aceptada, al menos por un importante sector del pensamiento contemporáneo. Así resume Fernández-Santamaría la posición de Francisco Vitoria, el principal teórico de la Escuela de Salamanca:

> En suma, de acuerdo con el dominico, el estado perfecto no es necesariamente aquél cuyos miembros tienen conocimiento del dios verdadero. Un estado es una comunidad perfecta. A su vez, una comunidad perfecta «es aquella que está completa en sí misma, esto es, que no es parte de otra comunidad sino que tiene sus propias leyes y su propio consejo y sus propios magistrados». Estos son los atributos necesarios que caracterizan a un estado soberano, y por lo tanto, el estado según Vitoria, no está limitado a la cristiandad; infieles, paganos y herejes tie-

55 Maravall, 239.

nen igual posibilidad que los cristianos para formar comunidades perfectas.[56]

Lo que sí se le exigía a toda sociedad, era que se guiara por los principios de la ley natural, para lo cual sólo era necesario usar la razón. Y, justamente, la representación que hizo Cieza de los incas puede entenderse como la de una sociedad que se regía por los principios de la ley natural. Es decir, presentó a los incas con la capacidad de distinguir entre el bien y el mal. Por este motivo, además de las virtudes en el gobierno que indicó, Cieza se preocupó por atacar las caracterizaciones de los incas que iban contra la ley natural como los sacrificios humanos y la sodomía.[57] Incluso recriminó a otros españoles de haber exagerado y utilizado esas acusaciones para encubrir sus propias ambiciones y justificar sus maltratos.[58]

La idea de los indios americanos como correctos seguidores de la ley natural, aunque no necesariamente organizados en un estado como los incas, habría sido fundamental para la

[56] Fernández-Santamaría, 80: «In sum, according to the Dominican, the perfect state is not necessarily one whose members have knowledge of the true God. A state is a perfect community. In turn a perfect community 'is one that is complete in itself, that is, which is not part of another community but has its own laws and its own council and its own magistrates'. These are the necessary attributes characterizing a sovereing state, and thus the Vitorian state is not limited to Christedom; infidels, pagans and heretics have the same potential as Christinas to form perfect communities».

[57] Véase CP2, XXV, 74-76: «De como los incas fueron limpios del pecado nefando y de otras fealdades que se han visto en otros príncipes en el mundo».

[58] «En los sacrificios de los hombres y de niños publican unos y otros —y aún por ventura algún escritor de éstos que de presto se arrojan lo escribirá— que mataban, en los días de sus fiestas, más de mil niños y mayor número de indios, queriendo con estas cosas que de ellos contamos encubrir nuestros mayores yerros y justificar los malos tratamientos que de nosotros han recibido». CP2, XXV, 75.

literatura que exaltaba a los americanos por encima de los europeos y que formó parte de el tópico del buen salvaje. Así aparece, por ejemplo, en *De concordia y discordia del género humano* (1529) de Luis Vives:

> Cuentan nuestros navegantes que en las Indias existen algunos pueblos que, entre los bienes de esta vida, ponen la concordia con carácter exclusivo y que en el caso de que entre dos estalle la enemistad, por tan honrado se tiene al que insinúa proposiciones de paz, como entre nosotros ese mismo se considera vilipendiado y menguado. ¡Cuánto más sabios son ellos, adoctrinados por sólo el magisterio de la Naturaleza, que nosotros, ahitados y regoldando letras y libros [...] ¿Será que aquellos indios los hizo la Naturaleza más semejantes a Dios que a nosotros la formación cristiana?[59]

La preocupación que Vives puso a consideración fue la misma que Cieza mencionó respecto a la conducta de indios y españoles cuando escribió: «no es pequeño dolor contemplar que siendo aquellos incas gentiles e idólatras, tuvieran tan buen orden para saber gobernar y conservar tierras tan largas; y nosotros, siendo cristianos, hayamos destruido tantos reinos».[60] Es decir, se atribuye a los indios en general e incas en particular la capacidad de haber desarrollado relaciones sociales positivas a partir —se supone— de su entendimiento de la ley natural. Los cristianos, por su parte, parecían no conseguir y aún estorbar ese desarrollo positivo.

La preocupación por el bien común que Cieza reconoce entre los incas, hace participar al cronista del pensamiento político humanista de su época, según lo presenta Skinner:

> Sostenían que el mayor peligro a la salud política aparece cuando la gente ignora el bien de toda la comunidad, y se preocupa sólo por sus intereses individuales o de grupo. Erasmo

59 Citado por Abellán, 159.
60 CP2, XXII, 66.

> ofrece un enunciado especialmente claro al respecto al comienzo de *El príncipe cristiano*. El primer precepto que presenta es que «una idea» debe «preocupar al príncipe para gobernar», así como debe «también preocupar a la gente en seleccionar a su príncipe»: que «el bien público, libre de todo interés privado» debe ser protegido y preservado todo el tiempo. Es un deber del príncipe reconocer que él ha «nacido para el estado» y «no para su satisfacción»; es el deber de cualquiera que aconseje al príncipe asegurarse de que «no se fije en el engrandecimiento personal sino en el bienestar de su país»; y la función básica de las leyes es promover «el desarrollo de la comunidad» de acuerdo con «los principios fundamentales de equidad y honestidad».[61]

Los humanistas estaban de acuerdo en que vivían en una época con necesidad de reformas, y la falta de preocupación por el bien común era reconocida como la característica más corrupta y corruptora de los tiempos. Así aparece también al final de la *Utopía* de Tomás Moro, cuando su personaje evalúa la situación de los estados y percibe una conspiración de los ricos, que buscan su propio interés bajo el pretexto de fijarse en el bien común.[62]

[61] Skinner, 222: «They contended that the gravest danger to political health arises when the people ignore the good of the community as a whole, and concern themselves only with their only individual or factional interests. Erasmus offers a particularly clear statement of this familiar diagnosis at the beginning of *The Christian Prince*. The first precept he lays down is that 'one idea' should 'concern a prince in ruling', just as it should 'likewise concern the people in selecting their prince': that 'the public weal, free from all private interest' should at all times be protected and preserved. It is the duty of the prince to recognise that he is 'born for the state' and 'not for his own fancy'; it is the duty of anyone who advises him to ensure that he 'looks not to personal emolument but rather to the welfare of his country'; and it is the basic function of the laws to promote 'the advancement of the commonwealth' according to 'the fundamental principles of equity and honesty'».

[62] Skinner, 222.

La *Crónica del Perú* no es ajena a estas reflexiones, Cieza criticó decididamente la ambición de los vecinos de la ciudad de Panamá por su falta de interés en el bien común:

> A media legua del mar había sitios buenos y sanos, adonde pudieron poblar al principio esta ciudad. Pero como las casas tienen un precio alto, porque cuestan mucho hacerse, aunque ven el notorio daño que todos reciben por vivir en tal mal sitio, no se han mudado. Y sobretodo, porque los antiguos conquistadores ya están muertos, y los vecinos que hay ahora son contratantes, y no piensan estar en ella más tiempo del que les tome hacerse ricos. Y así, idos unos vienen otros, y pocos o ninguno miran por el bien público.[63]

Si los nuevos vecinos de la ciudad de Panamá eran un ejemplo entre los comerciantes de pensar en el provecho personal por encima de todo, la codicia de los conquistadores —que causó la destrucción de la sociedad incaica y sus propias guerras civiles— así como el régimen explotador a que habían sometido a la población indígena, eran muestra constante del desprecio del bien común en favor de intereses de grupo y personales.

Una de las grandes frustraciones de Cieza, respecto a la conducta de los cristianos en la conquista, fue que —por su codicia— desperdiciaron la oportunidad de hacerse con la inmensa riqueza de los incas. Para el cronista, el deseo de la fortuna inmediata no permitió a los españoles una relación con los incas que los hubiera hecho aún más ricos. Por ejemplo, en la crónica hay muchas menciones a leyendas —que todavía pueden escucharse hoy— de tesoros escondidos. Según Cieza, fue la rapiña de los conquistadores la que propició que se enterraran los tesoros y que la información sobre su paradero se perdiera. De igual manera, el ajusticiamiento de Atahualpa liquidó —a pesar del enorme botín que lograron—

63 CP1, II, 28.

la posibilidad de obtener otros tesoros. Nada hubiese sido más beneficioso, tanto para los propios conquistadores como para la corona, pensaba el cronista, que haber tratado adecuadamente con los incas; puesto que para los andinos el oro no tenía el mismo valor que para los cristianos y los incas sabían como obtenerlo, quienes se hubieran beneficiado serían los españoles. El saqueo del oro era la prueba de que los cristianos no pensaron sino en sí mismos, y de la falta de visión que había impedido proponerse un proyecto de convivencia que hubiese beneficiado a todos.

IV

Propuestas para la sociedad colonial

Cieza compartió con otros personajes de la época la evaluación de lo que había ocurrido en el Perú, y la propuesta de mirar al pasado andino como modelo de gobierno para esas tierras. E incluso después de que el modelo incaico había sido combatido —como veremos adelante— la idea de mirar al pasado de la tierra para buscar soluciones seguía presente. Así ha leído María Pilar Pérez Cantó la parte del «Buen Gobierno» de la crónica de Felipe Guamán Poma, que relaciona con los memoriales de arbitrios. El arbitrista —afirma John Elliott— «era el producto de una sociedad que daba por sentado que el vasallo tenía el deber de asesorar cuando tenía algo que comunicar en beneficio del rey y de la comunidad, con la suposición de que él mismo tendría un beneficio».[64] Los documentos producidos por los arbitristas analizaban los males de la sociedad y planteaban soluciones o «remedios» especialmente relacionados con la economía. Pero otros muchos asuntos eran comentados en esos textos, como la demografía, la agricultura o los tributos porque también contribuían a las

[64] Citado por Pérez Cantó 145.

condiciones económicas de la sociedad. La respuesta general de los arbitristas a los males de la sociedad fue —según Pérez Cantó— siempre parecida: «reformar y restaurar. Un mensaje de vuelta al pasado, buscando un modelo que sirviera para el futuro». De ahí que esta autora sitúe la parte sobre el buen gobierno de Guamán Poma dentro de ese contexto. Guamán Poma habría abogado por una recomposición de estructuras de gobierno andinas para remediar los males de la sociedad colonial.

Sin duda, la idea de cumplir como vasallo en beneficio del rey y la comunidad está expresada por Cieza en su prólogo, quien además —como he señalado— propone que su relato sirva como «aviso» a los encargados de gobernar las repúblicas. La crónica no presentaba un análisis de los males de la sociedad colonial —que se encontraba en una clara etapa de transición— pero sí participaba del ánimo reformista que implantaba la Gasca en esos momentos. Así mismo, la crónica de Cieza puede entenderse mejor en el contexto de otras propuestas y análisis de la situación del reino, tanto contemporáneas como inmediatamente posteriores.

Un caso importante de retomar aquí es Domingo de Santo Tomás, cuya influencia en el cronista ya fue señalada. Santo Tomás había participado en la comisión para establecer la tasa mandada por la Gasca, pero luego se iría desilusionando de esta reforma o la consideró insuficiente, al adoptar una posición más radical de crítica al dominio español en Indias (en acuerdo con Las Casas). Así llegó un momento en que según John Murra: «Fray Domingo estaba listo para un nuevo 'orden' andino; seguro de que los señores étnicos todavía eran adecuados para el gobierno autónomo de sus comunidades, propuso desalentar o incluso detener la inmigración europea».[65] Así, el esfuerzo más significativo para devolver al

[65] Murra 1991b: 79, «Fray Domingo was ready for a new Andean 'order';

Perú el orden andino en esa época, ocurrió cuando fray Domingo de Santo Tomás, aprovechando nuevos cuestionamientos al régimen de la encomienda, promovió reuniones de señores étnicos para proponer al rey una alternativa a la encomienda. Ya me he referido a este momento al hablar de las relaciones entre Santo Tomás y las Casas. En todo caso, lo importante es que Santo Tomás obtuvo documentos que lo autorizaban a representar a los líderes andinos. Los señores étnicos solicitaron ser colocados bajo la directa jurisdicción de la corona y que se les otorgase el derecho de elegir a sus propias autoridades. También pidieron que se les restituyeran los bienes y tierras que habían tomado los españoles. El regreso al orden andino quedaba explícito en el pedido de «Que nos guarden nuestras buenas costumbres y leyes que entre nosotros ha habido y hay, justas para nuestro gobierno y justicia, y otras cosas que solíamos tener en tiempo de nuestra infidelidad».[66]

Por supuesto, el retorno al pasado no sería total. Los señores étnicos aseguraban haber adoptado la fe cristiana y ofrecían cumplir con el pago de tributos, agregando que no habría que pagarles por el servicio de la recolección de los mismos. Conscientes de que el tema económico era el que primaba para la corona, y que en esos años (1554-1555) los encomenderos estaban a su vez lanzando una oferta de dinero para comprar los derechos sobre las tierras, los señores étnicos —a través de sus representantes— completaron su propuesta con la oferta de pagar 100,000 castellanos más, sobre cualquier suma que ofertaran los encomenderos. La idea era un reino sujeto a la corona pero autónomo en sus costumbres, leyes y gobierno. Los tributos aseguraban riqueza para Castilla, y la adopción del cristianismo su compromiso

---

confidente that the lords were still fit for selfgovernment, he suggested that the immigration of European be discouraged, if not stopped.»

[66] Murra 1991b: 82.

con la evangelización. Tomando en cuenta estos nuevos objetivos del dominico, Teodoro Hampe Martínez ha comentado respecto a la alianza política que existió en un principio con la Gasca que: «Con toda lucidez, fray Domingo de Santo Tomás reconoció que aquel ensayo primigenio para limitar las rentas tributarias de los encomenderos había tenido muchas fallas, pero lo aceptó como una especie de 'mal menor' o etapa en el camino hacia mejores condiciones de vida para los indios».[67] Pero luego las diferencias habían salido a la luz y lo conseguido por la Gasca no satisfacía a fray Domingo. De ahí que lo veamos, años más tarde, promoviendo una reforma más radical de la situación política del reino.

Es imposible saber que hubiera pensado Cieza de esta propuesta, cuyos acontecimientos coinciden con la época en que ya está de regreso en España y se encuentra a punto de morir. Me parece, sin embargo, que estas propuestas se alejan de su visión sobre el reino. En un pasaje en que se permitió una opinión personal, Cieza escribió: «Salido del gobierno yo no apruebo cosa alguna, antes lloro las extorsiones y malos tratamientos, y violentas muertes que los españoles han hecho a estos indios, obrados por su crueldad, sin mirar su nobleza y la virtud tan grande de su nación».[68] El comentario deja claro que Cieza favorecía el gobierno español en Indias, pero criticaba las malas acciones. Además, y como ya he señalado, el cronista pensaba que las reformas de la Gasca habían reorientado la formación de la sociedad colonial hacia un rumbo positivo. La visión de Cieza del reino del Perú hay que entenderla como circunscrita al momento de entusiasmo con esas reformas. Así, antes de partir del Perú, su opinión era que: «Este es tiempo alegre, bueno, semejante al de Tupac Inca Yupanqui».[69] La comparación es de por sí reveladora.

67 Hampe Martínez 1990: 84.
68 CP1, LXI, 92.
69 CP1, I, 26.

Tupac Inca Yupanqui —así como su antecesor y sucesor— son la trilogía de incas que, en la narración del cronista, gobiernan la etapa de esplendor de la sociedad incaica. A ellos tres les dedica el cronista la mayoría de sus páginas y les atribuye las más importantes acciones de conquista y organización del estado que tanto admira, de manera que Tupac Inca Yupanqui es un símbolo de armonía social. Es de suponer entonces que para Cieza estaba ya cumplida —o a punto de cumplirse— la tarea de devolver la tierra de los incas a un orden social apropiado. Una evaluación que no aceptaba fray Domingo poco tiempo después. En este nuevo orden, que Cieza veía surgir con entusiasmo, los españoles eran todavía quienes estaban al mando, las encomiendas seguían existiendo y Cieza no descartaba tampoco el servicio de indios si se hacía con moderación.[70] Tampoco era esta una visión que Santo Tomás o Las Casas hubieran aprobado cuando luchaban por una mayor autonomía para los indios del Perú. Pero, según juzgaba el cronista en su momento, se habían impuesto los mecanismos de control necesarios para evitar la explotación de los indios, y se podía aspirar a una sociedad colonial en la que todos se beneficiaran.

Otros personajes de la época compartieron, con fray Domingo y Cieza, la preocupación por reorganizar el reino, aunque no faltaran diferencias como las ya anotadas, y hasta duros enfrentamientos entre unos y otros. Un caso importante es el de Polo de Ondegardo, que llegó al Perú en 1544 y ocupó varios cargos de importancia en la administración colonial. En 1561, respondiendo a un formulario de consultas enviado por la corona, Ondegardo hizo una comparación entre la tasa que pagaban en ese momento los indios y el sistema de prestación de servicios bajo los incas, y concluyó: «Era tanto el

[70] CP4, XLVIII, 176: «y como con moderación esto se hiciese, yo no culparía el servicio de los indios».

orden que tuvieron estos indios [...] sería dificultoso mejorarlo».[71] Es decir, llegaba a la misma conclusión que ya había expresado Cieza algunos años antes.

Ondegardo consideraba que nadie había averiguado sobre los andinos tanto como él, porque, además de tener que intervenir en pleitos, había estado a cargo de las provincias del Cusco donde rendían cuentas los incas que todavía residían allí.[72] Dando crédito a los más viejos entre sus informantes, Ondegardo produjo una serie de textos entre los que destaca el que se conoce con el nombre de *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de guardar a los indios sus fueros* (1571). Es un documento importante sobre la organización social incaica y una reflexión sobre el problema de los tributos indígenas en las primeras décadas de la colonia.

Se puede apreciar en las siguientes líneas la reflexión de Ondegardo sobre las costumbres de los indios:

> [...] porque de esto resultaría todo lo que toca a la justicia y fueros que entre ellos se guardaba, e incidentemente el daño que han recibido y reciben [...] porque dado caso que en alguna manera se les debiese poner otra [ley o costumbre] en algunas cosas que pareciere no convenir a la buena policía, no había de ser tan presto ni sin entender la suya propia, que tantos años ha que se guardan entre ellos por ley inviolable, mayormente estando determinado por los teólogos la obligación que hay de guardar sus fueros y costumbres cuando no repugnasen al derecho natural.[73]

Junto con la denuncia de los malos tratos a los indios, Ondegardo reconoció —como lo hizo Cieza— la virtud de respetar unas costumbres que, aunque fuesen desconocidas

[71] Citado por Murra 1991a: 630.
[72] Murra 1991a: 628.
[73] Ondegardo, 37-38.

para los españoles, estaban basadas en la ley natural y debían evaluarse con cuidado.

Ondegardo también reconoció la influencia negativa de la mala conducta de algunos españoles de manera que «hemos perdido mucho crédito y hecho que los mismos naturales imiten cosas malas». Y sobre todo, lamentó profundamente el error de las primeras generaciones de cristianos en Indias, quienes no supieron darse cuenta que, para cumplir con los deseos e instrucciones de la corona y atraer a la fe católica a los indios, era necesario conocer: «sus ritos y opiniones y desventuras, que son innumerables, para que predicándoles contra ellas, pudiesen recibir nuestra ley evangélica», y también, «conocer sus fueros y costumbres, para que haciéndoles justicia en lo que se debiese, poco a poco fuésemos entendiendo lo que se había de mudar y Su Majestad lo que debía proveer».[74] Me parece que Cieza hubiese ratificado una propuesta como la de Ondegardo, que buscaba la asimilación indígena al mundo cristiano a partir de un plan que —en contra de lo que se había hecho hasta entonces— tomara en cuenta lo que la cultura andina les podía ofrecer, para la construcción de una sociedad colonial donde se plasmaran los ideales sociales de su época.

No quiero decir con esto que Cieza y Ondegardo pensaran igual, o que formaran un mismo frente político. Pero me interesa resaltar coincidencias porque desde dos perspectivas distintas pero complementarias -la narración histórica y el documento administrativo- reflexionan de manera semejante al problema de formación de la sociedad colonial.[75]

Otro caso similar fue el del oidor —primero de la Audiencia de Lima y luego de la de Quito— Hernán de Santillán, quien fue muy claro al comentar las facetas de una situación

[74] Ondegardo, 38.

[75] Cieza conoció a Ondegardo cuando éste estaba encargado de las minas de Potosí (o quizá antes a través de la Gasca). «Y porque por fuerza

que ya Cieza había denunciado: cómo los encomenderos habían alterado el orden anterior y la consecuente corrupción.

> Asimismo se ha pervertido el dicho orden de los incas, con haberse entrometido los encomenderos en el hacer curacas en sus repartimientos a quien quieren y no a quien viene de acuerdo a sus fueros y costumbres, poniendo atención a sus intereses y no a que sean personas adecuadas; de lo cual resultan muchos daños, porque como no son personas a las que venía el señorío derechamente sino por favor del encomendero, roban a los pobres y fatíganlos demasiado, para tener en que autorizarse y contentar al encomendero porque los hizo señor [...] y todo sale de los pobres indios.[76]

Cieza le dio a leer a Santillán, cuando era oidor en Lima, la Segunda Parte de su crónica, lo que podría ser tanto una manera de buscar aprobación para su texto como una contribución al análisis y reformas de la sociedad colonial.[77]

La reflexión más completa sobre la situación del Perú en esos años fue probablemente *Gobierno del Perú* (1569), escrita por el licenciado Juan de Matienzo. En la obra de Matienzo, quizá más que en ningún otro documento de la época, queda claro el esfuerzo de un grupo de funcionarios que —como Ondegardo o Santillán— meditaron sobre cómo convertir el reino del Perú en un proyecto viable económicamente y armónico socialmente. Una carta de Matienzo al presidente del Consejo de Indias da cuenta de su visión sobre el reino:

---

crecerá o disminuirá tanta riqueza, digo, para que se sepa la grandeza de estas minas, como lo vi yo el año del señor de 1549, siendo corregidor en él y en la villa de Plata por su Majestad, el licenciado Polo que, cada sábado, en su propia casa donde estaban las cajas de las tres llaves, hacía la fundición». CP1, CIX, 290.

76 Citado por Pérez Cantó, 128.

77 «Y fue visto lo más de lo escrito por el doctor Bravo de Sarabia y el licenciado Hernando de Santillán, oidores de la Audiencia Real de los Reyes». CP2, LXXIV, 213.

> no me he cansado ni me cansaré de dar avisos además de los que di en el libro *Gobierno del Perú*, para que los naturales de estos reinos, de cuyo sudor y trabajo he comido, reciban provecho tanto en el aumento de sus haciendas como en ser instruidos en la conducta humana y religión cristiana, y el patrimonio real sea aumentado sin perjuicio de los encomenderos y demás habitantes.[78]

Desde las reformas de la Gasca, la necesidad de cuestionarse sobre cómo llevar por buen camino la vida colonial, se hizo más urgente. Si Cieza había ofrecido una interpretación histórica en su crónica y había colocado al gobierno incaico como modelo, los encargados de llevar a cabo el proyecto colonial —funcionarios como Ondegardo y Matienzo— proponían también una revisión de estructuras andinas como parte del proceso de asimilación de los indios a la cultura y religión cristiana, aunque no compartieran con Cieza su visión idealizada de los incas.

En España se reconocía también la necesidad de reorganizar al reino y se encomendó esa misión a Francisco de Toledo. Cuando llegó al Perú en 1569, Toledo se sirvió de hombres como Ondegardo y Matienzo y tomó en consideración sus propuestas, pero llevó a cabo una profunda transformación del reino. Al poco tiempo de su llegada, siguiendo la recomendación de Matienzo y de aquellos que conocían el terreno, Toledo realizó un vasto plan de visitas que duró cinco años y, a partir de la información que juntó, planteó su proyecto político. Pero este proyecto político no consideraba una visión del pasado incaico tal como lo había contado Cieza.

De manera que Cieza no es caso aislado en el análisis de la historia y situación del reino, aunque sí uno de los primeros de un periodo de introspección que comenzó con la Gasca,

78 Citado por Mó Romero.

hacia 1548, y terminó cuando Toledo inició importantes reformas, hacia 1569, sentando las bases una nuevo orden colonial.

El factor económico en el relato de Cieza

Hacia 1550 —quince años después de fundada la Ciudad de los Reyes y sólo dos años después de reestablecida la paz en el reino— Cieza describía a la ciudad de Lima con mucho entusiasmo por la riqueza de sus habitantes y el futuro del comercio:

> Esta ciudad, después del Cusco, es la mayor de todo el reino del Perú, y la más principal. En ella hay buenas casas, y algunas muy galanas con sus torres y terrazas, y la plaza es grande, y las calles anchas. Y por la mayoría de las casas pasan acequias, que no es poco contento: del agua de ellas se sirven y riegan sus huertas y jardines, que son muchos, frescos y deleitosos [...] y porque la contratación de todo el reino de tierra firme está en ella, hay siempre mucha gente, y grandes tiendas de mercaderes. Y en el año que yo salí de este reino había muchos vecinos de los que tenían encomienda de indios, tan ricos y prósperos [...] En fin, ricos y prósperos los dejé a la mayoría. Y muchas veces salen navíos del puerto de esta ciudad que llevan ochocientos mil ducados cada uno y algunos hasta más de un millón. Lo cual yo ruego al todopoderoso Dios, que como sea para su servicio y crecimiento de nuestra santa fe, y salvación de nuestras ánimas, Él siempre lo lleve en crecimiento.[79]

Quizá fuera la época dorada de Lima, el caso es que el dinamismo de la economía no escapó a los ojos del cronista (antes he mencionado las críticas al emperador Carlos V por el gasto en las guerras y la presión fiscal que esto ocasionaba). El análisis y comentario económico de Cieza, que apare-

[79] CP1, LXXI, 212

cen en más de una ocasión, dejan en claro que fue un tema sobre el que mantuvo una reflexión constante.

Es interesante comprobar, por ejemplo, que junto con la alabanza a la época del descubrimiento del Perú y las hazañas de Francisco Pizarro y sus hombres, Cieza explicó también el factor económico en juego. El cronista relató como, ante el tremendo fracaso inicial de la expedición descubridora, el gobernador Pedro de los Ríos decidió mandar orden de regreso a los maltrechos españoles. Ante esta decisión Diego de Almagro y el padre Luque «recibieron gran pena [...] ponderando desde el principio el negocio; cuánto habían trabajado y gastado, lo mucho que debían y lo poco que tenían para pagarlo». De manera que escribieron a Pizarro, con el enviado del gobernador, para que no regresase a Panamá aunque tuviese que morir, porque «si no descubría algo que fuese bueno, para siempre quedarían perdidos y afrentados».[80] Pizarro, en efecto, se quedó con unos pocos hombres a quienes convenció que volver pobres a Panamá era peor que arriesgar la vida, pero queda claro del texto que quienes se jugaban su fortuna y honor —y debían seguir adelante porque estaban endeudados— eran los socios capitalistas. Así pues, junto con la exaltación épica de la conquista, Cieza ofreció también los motivos económicos que empujaban la voluntad de los cristianos.

Hay otra mención de especial interés para el tema económico en el texto de Cieza. Luego de unas páginas dedicadas a la flora y fauna americana, el cronista reflexionó sobre el potencial de la tierra con estas palabras: «Por tanto mi parecer es que a los conquistadores y pobladores de estas partes no se les pase el tiempo en contar de batallas y alcances, que entiendan en plantar y sembrar, porque es lo que aprovechará más».[81] Este comentario me parece un importante rasgo

80 CP3, XV, 46.
81 CP1, CXIII, 298.

de una mentalidad moderna de esa época, porque implica el énfasis en determinados valores por encima de otros. Los ideales caballerescos y la adquisición de riqueza por las conquistas, son puestos de lado a favor de una idea de la economía y bienestar basados en el trabajo de la tierra. Maravall ha llamado la atención sobre lo excepcional de este tipo de afirmaciones, en un contexto en el que todavía se concedían —como premio o pago por servicios— los permisos para exploraciones y conquistas de nuevas tierras, y donde el ideal seguía siendo hacer fortuna y volver a España.[82] El aprecio de Cieza por las virtudes del comercio y la agricultura lo sitúan dentro del pensamiento modernizante de su época, sin que esto signifique que había abandonado la tradición medieval; la ambivalencia y coexistencia de valores medievales y modernos es una característica de la España del siglo XVI.

Cieza no dejó de notar tampoco lo que la historiografía ha venido a llamar la 'revolución de los precios' españoles en el siglo XVI. El cronista infirió el alza de precios y el costo de vida no sólo en España sino en Europa, por el influjo de la riqueza de Indias; se trata de una de las primeras menciones del fenómeno que luego —cuando sus efectos fueron aún más grandes— concitó la atención de muchos tratadistas.[83]

> ¿[...] donde se supo ni leyó que tanta riqueza saliese de un reino? Tanta y tan grande que no solamente está España llena de estos tesoros y sus ciudades pobladas con muchos peruleros ricos [...] más han encarecido el reino con el mucho dinero que han llevado, como sabrán los que lo consideren. Y no sola-

[82] Maravall, 247.

[83] John Lynch (Lynch, 178), atribuye a Martín de Azpilcueta Navarro en 1556 «the first clear statement known to exist that the high cost of living was a result of treasure imports». [la primera afirmación clara que se sabe que existe de que el alto costo de vida era el resultado de la importación del tesoro]. Esto permite asegurar que la observación de Cieza fue de las primeras ya que la escribió unos años antes, aunque no se llegó a publicar en su momento como los comentarios de Azpilcueta Navarro.

> mente en España ocurrió este encarecimiento, sino que también en Europa han cambiado las cosas, y las mercaderías y el comercio tienen precios que no tenían. Tanto han subido en España que, si siguen así, no sé adonde más subirán los precios de las cosas, ni cómo podrán vivir los hombres.[84]

Las reflexiones económicas del cronista y su análisis del buen gobierno, a través del modelo incaico, los entiendo como aspectos de una misma preocupación por la justicia y bienestar social de uno y otro lado del mar.

Advertencia sobre el futuro

En el prólogo al lector de *Gobierno del Perú*, el licenciado Juan de Matienzo advertía que el reino caería en una perdición muy grande sino se prestaba atención a los remedios que proponía. Tanto él como Ondegardo y Cieza estaban convencidos —después de observar y andar por la tierra— de la necesidad de afianzar los cambios positivos e implementar otras propuestas que atacaran los problemas revelados por sus investigaciones. Sus mensajes al gobierno de Castilla parecen coincidir en que se estaba viviendo una oportunidad única de hacer las cosas bien, pero que no aprovecharla era atenerse a las consecuencias del fracaso. Pero si sus interpretaciones sobre el pasado incaico o sobre la viabilidad de tales o cuales estructuras andinas podía variar, no cabe duda que, como lo hizo fray Domingo de Santo Tomás hasta su muerte en 1570, todos reclamaban una conducta de los españoles que estuviera guiada por los predicamentos de su fe. Para ellos, me atrevo a sugerir, el mensaje de un pequeño relato de Antonio de Guevara podía relacionarse con lo vivido en Indias. El relato cuenta la historia de un aldeano de la ribera del Danubio —cuyo pueblo estaba bajo el yugo de Roma—

84 CP3, I, 5.

que se presentó con una queja ante el senado romano. El rústico Mileno, como se describe a sí mismo, denuncia con gran elocuencia los abusos de los romanos en la Germanía y advierte a sus oyentes que si bien la desgracia de su gente se debía a que su pueblo había ofendido a sus dioses, lo mismo podía pasarles a ellos, los romanos:

> [...] os hago saber, si no lo sabéis, que nadie conserva el favor de los dioses sino está en paz con las virtudes. Si los triunfos y vencimientos no fuesen más que llevar ingenios sutiles, capitanes diestros, hombres esforzados y grandes ejércitos, por cierto, sería descuido no llevar todo esto a la guerra; pero ¿qué diremos? pues vemos por experiencia que los hombres sólo dan las batallas, pero los dioses son los que dan las victorias. Si yo no me engaño, lo que nosotros contra nuestros dioses tenemos ofendido pienso que lo tenemos pagado; pero también creo que las crueldades que vosotros en nosotros habéis hecho y la ingratitud que con los dioses habéis tenido, aún no lo habéis pagado.[85]

La advertencia a los romanos consiste en recordarles que su victoria es sólo un instrumento de los dioses y que debieran preocuparse por las virtudes, porque de lo contrario no conservarán lo ganado.

En el contexto de las Indias, este relato se aplicaba a los sentimientos de muchos incluyendo, a mi entender, a Cieza. Los españoles habían recibido el favor de Dios pero muchas veces habían actuado alejados de las virtudes. De manera que, aparte de las reformas que podían implementarse, iba a ser indispensable cuidar la conducta. En la Tercera Parte —dedicada a narrar la conquista— se puede leer un pasaje en el que aparece un personaje de la cultura dominada que, como en el caso de Mileno, recuerda a los vencedores que el destino de los reinos depende de su virtud, y de no ofender a Dios con pecados:

[85] Guevara, 641.

> Y pues viene a propósito, diré un dicho de una señora natural, que le dijo en mi presencia a fray Domingo de Santo Tomás —cuando él le preguntaba ciertas cosas de los incas—, dijo ella: 'Padre, has de saber que Dios se cansó de aguantar los grandes pecados de los indios de esta tierra y envió a los incas a castigarlos, los cuales tampoco duraron mucho y, por su culpa, también se cansó Dios de aguantarlos, y vinieron ustedes que tomaron su tierra en la que están. Y Dios también se cansará de aguantarlos a ustedes y vendrán otros que los remplazarán como se lo merecen.[86]

Los españoles habían recibido el favor de Dios, pero ésta era una circunstancia que podía cambiar, puesto que el destino de los reinos dependía de que los hombres supieran mantener las virtudes y alejarse de los pecados. El pasaje, situado por Cieza justo después de narrar la captura de Atahualpa, puede leerse como lo que le sucedió a los primeros conquistadores, pero su advertencia se extiende al presente en que está ubicado temporalmente el relato, hacía 1550, y recuerda la misión moralizante de la crónica en su totalidad.

La búsqueda de la armonía social para el reino del Perú, no era sólo cuestión de satisfacer ideales de buen gobierno o de encontrar la mejor manera de producir riqueza; también era imprescindible que a los cristianos no les ocurriera lo que la historia les enseñaba que sucedía con los pueblos que se alejaban de la virtud.

[86] CP3, XLVI, 139.

TERCERA PARTE

LOS INCAS Y SUS NUEVOS CRONISTAS

Capítulo 6
Otras Imágenes de los Incas

I

El virrey Toledo y el capitán Sarmiento de Gamboa

Francisco de Toledo llegó al Perú en 1569 y permaneció hasta 1581. Durante este largo periodo transformó las estructuras económicas y sociales de la colonia y gestionó una enorme riqueza para la corona. Las cambios que realizó Toledo en el Perú estaban dirigidos a cumplir con el deseo de la corona de reformar el reino, y asumir el control sobre sus territorios; éste era un proceso que se había iniciado en 1567 con la visita del licenciado Ovando al Consejo de Indias.

Si bien hay opiniones divididas sobre lo afortunado o desdichado de sus medidas para el bien de la sociedad colonial en su conjunto, existe un consenso en los estudios sobre la importancia de su gobierno. Toledo sentó las bases de una organización colonial que permanecieron por mucho tiempo. Lo hizo creando los mecanismos burocráticos que le parecieron necesarios para el control del territorio y sus habitantes, y emitiendo una gran cantidad de ordenanzas para regular múltiples aspectos de la vida colonial. En particular se reconoce su influencia en la política colonial con respecto a la población indígena, que sufrió una transformación radical al implantarse las llamadas «reducciones», es decir, la redistribución y concentración de la población en lugares que favorecieran el control de su fuerza de trabajo, en beneficio de la nueva economía colonial basada sobre todo en la minería.

Toledo encontró un territorio que había superado, en su mayor parte, una etapa de rebeliones y enfrentamientos, pero en el que aún sobrevivía —refugiado en la región de Vilcabamba— un grupo de la nobleza incaica y un líder que mantenía cierta resistencia al gobierno español. El recién llegado virrey no tuvo contemplaciones frente a la corta edad del Inca Túpac Amaru ni tomó en cuenta las protestas de las autoridades religiosas, y montó una ejecución pública del último de los incas rebeldes, acusándolo de haber asesinado a un representante español.

La ejecución de Tupac Amaru fue una medida determinante, dentro de una campaña ideológica para fortalecer el poder del virrey y la corona, en contra de las críticas que había abanderado fray Domingo de Santo Tomás, que entonces estaba a punto de morir. Si bien Las Casas ya había fallecido en 1566, seguían latentes los cuestionamientos al derecho de la corona sobre el Perú, así como las críticas ocasionadas por la difusión de los escritos del dominico. En su última etapa, el obispo de Chiapas había dedicado varios escritos a cuestionar de manera directa el gobierno español en América, en especial en su *Tratado de las doce dudas*, y también se había ocupado específicamente del Perú en *Los tesoros del Perú*. Para Toledo, la transformación política de la administración de la colonia incluía combatir todos los frentes que pudieran plantear oposición. Y así lo hizo, tanto con la condena de Túpac Amaru, como con la batalla ideológica contra las ideas que cuestionaban su autoridad.

Lewis Hanke ha propuesto que el virrey adoptó tres medidas para combatir las posiciones de los críticos del gobierno colonial. Primero, la redacción de un tratado atacando las ideas de Las Casas, que hoy se conoce como el *Parecer o Anónimo de Yucay* (un texto atribuido a García de Toledo, primo del virrey). Segundo, la recopilación de *Informaciones* sobre los incas, que fueron recogidas en once distintos puntos del reino, de cerca de doscientos informantes indios y españoles. Y tercero, la composición de una verdadera historia del Perú,

un encargo que recibió y cumplió en parte el capitán Pedro Sarmiento de Gamboa.[1]

Sarmiento de Gamboa era un hombre instruido y aventurero a la vez. Formó parte del entorno de Toledo pero tuvo un brillo propio, gracias a su habilidad como navegante y cosmógrafo, de lo cual ha dejado testimonio en sus relatos sobre su paso por el estrecho de Magallanes y las Islas Salomón. La *Historia General Llamada Índica* —que le encargó el virrey— era un proyecto dividido en tres partes, de las cuales sólo completó o sólo se tiene conocimiento de la segunda. La primera parte debió ser una historia natural y la tercera parte debía tratar de «los tiempos de los españoles y sus notables hechos y descubrimientos de este reino y otros contingentes a él».[2] La obra debía terminar en el tiempo presente, es decir 1572. La división es semejante a la establecida por Cieza en su prólogo de 1553, aunque Sarmiento no menciona que le interesara escribir sobre las guerras civiles en el Perú, el tema que tanto espacio ocupó en la crónica de Cieza.

La Historia General Llamada Índica

La *Historia Índica* se presenta como una obra cuya misión es probar un postulado: la tiranía de los incas. De este modo se pretendía justificar el pleno derecho de la corona sobre el reino del Perú. Sarmiento expone claramente en su prólogo los antecedentes y motivos de su escritura:

> Mas como entre los cristianos no conviene tener cosa sin buen título, y el que vuestra majestad tiene en estas partes, aunque es santísimo y el más alto que rey en el mundo tiene a cosa que posea, ha padecido detrimento, como antes dije, en los pechos de muchos letrados y otras gentes por falta de verdade-

[1] Hanke, 5.
[2] Sarmiento de Gamboa, 27.

> ra información, [Toledo] propuso hacer en esto a Vuestra Majestad el más señalado servicio [...] que fue dar seguro y quieto puerto a vuestra real conciencia contra las tempestades, aun de vuestros naturales vasallos y otros letrados, que mal informados de este hecho de acá daban sus pareceres graves desde allá. Y así en la visita general que por su persona viene haciendo por toda la tierra, ha sacado de raíz y averiguado con mucha suma de testigos, examinados con grandísima diligencia y curiosidad, entre los ancianos más principales y de más capacidad y autoridad del reino y aun de los que pretenden ser interesados en ello, por ser parientes y descendientes de los incas, la terrible, envejecida y horrenda tiranía de los incas, tiranos que fueron de este reino del Perú [...] para desengañar a todos los del mundo que piensan que estos dichos incas fueron reyes legítimos y los curacas señores naturales de esta tierra.[3]

Esta nueva historia incaica implicaba un proceso de desautorización de versiones anteriores, con el principal argumento de que no se había entendido correctamente el pasado incaico. Los incas, descritos por Sarmiento, se resumen en «la terrible, envejecida y horrenda tiranía en este reino del Perú». Su crónica, por tanto, la dedicó a probar y ejemplificar ese postulado.

A diferencia de Cieza, Sarmiento concentró su narración en las historias personales de los gobernantes incas. No tomó en cuenta, o lo hizo mínimamente, las instituciones sociales o estructuras económicas del imperio. Al final de cada recuento biográfico, Sarmiento estuvo interesado en establecer la correcta descendencia y cronología del gobernante; muchas veces escribió a qué etapa de la historia cristiana pertenecía, asociándolo al rey español y al pontífice correspondiente.

Al comparar las historias de los dos cronistas, lo que más llama la atención es el tratamiento diferente de temas comunes. Desde el principio, ambas narraciones se fueron cons-

[3] Sarmiento de Gamboa, 22–23.

truyendo con un objetivo distinto en mente: para el relato de Cieza, se trataba de probar las bondades del gobierno incaico; para la historia de Sarmiento, interesaba probar lo contrario. Ambas historias concuerdan, por ejemplo, en señalar un pasado anterior a los incas en que las sociedades son definidas como behetrías. Pero en Cieza esta definición implicaba la perspectiva de un cambio para mejor, con la dominación incaica; en Sarmiento lo que interesaba era señalar que se trataban de «naciones naturales» y definir el dominio incaico posterior como una presencia invasora y usurpadora de tierras.

Las diferencias resaltan al compararse la manera de tratar dos momentos que ambos cronistas reconocen como claves en la historia incaica. El primer momento es la llegada de los incas al valle del Cusco, es decir, parte de la historia del primer inca, Manco Cápac. Según Cieza, tras su origen mítico en Pacaritambo, los incas fueron a un valle donde Manco Capac, luego de pedir el favor del sol, hizo una fundación humilde del Cusco construyendo una pequeña casa de piedra y paja. La relación de los incas con los pobladores del valle es descrita así:

> Y tiénese por cierto que cuando Manco Capac hacía esto, había en la comarca del Cusco indios en cantidad, pero como él no les hiciese mal ni ninguna molestia, no le impedían la estadía en su tierra, y se holgaban con él [...] también dicen que casó a su hijo mayor con su hermana, a los cuales mostró lo que tenían que hacer para ser amados de los naturales y no aborrecidos, y otras cosas importantes.[4]

Lo que muestra este relato de los incas en el valle del Cusco es el surgimiento de su señorío, y su implantación como señores naturales, tal como se entendía en la tradición castellana. Más adelante en la narración, el segundo inca, Sinchi

[4] CP2, x, 21-22.

Roca, establecería las alianzas con los vecinos que consolidaron su presencia en el valle, e inició su proceso de crecimiento. La crónica explica que los comarcanos fueron atraídos por el buen orden que tenían los nuevos pobladores, y por anteponer amor y benevolencia al rigor y las armas, para buscar acuerdos de convivencia.[5] La idea implícita es la aceptación —no sólo pacífica pero también agradecida— por los comarcanos originales de los incas recién llegados.

A partir de una tradición que se remonta a las *Siete Partidas* y documentos de la época, Robert Chamberlain ha definido al señor natural como:

> [...] el señor que, por naturaleza inherente de cualidades superiores, bondad y virtud, y por pertenecer por nacimiento a una posición superior, obtiene el poder legítimamente y ejerce dominio de manera justa en todas sus tierras y de acuerdo con la ley divina, natural y humana, y la razón; es aceptado universalmente, agradecido y obedecido por sus vasallos y súbditos, reconocido por otros señores y su gente como quien posee con derecho su puesto y con derecho ejerce autoridad en su territorio.[6]

Bajo el mismo concepto con que Cieza estaba justificando el señorío de los incas, se aceptaba que el rey era señor natural de Castilla.

Por su parte, lo que presenta Sarmiento es el origen de una tiranía, que debe entenderse como lo opuesto del señor

[5] CP2, XXXI, 95.

[6] Chamberlain, 130: «[...] a lord who, by inherent nature of superior qualities, goodness, and virtue, and by birth of superior station, attains power legitimately and exercises dominion over all within his lands justly and in accord with divine, natural, and human law and reason, being universally accepted, recognized, and obeyed by his vassals and subjects and aknowledged by other lords and their peoples as one who rightfully possesses his office and rightfully wields authority within his territory».

natural. Luego de identificar a las naciones naturales del valle del Cusco, Sarmiento presenta a los incas de esta manera:

> [...] sucedió que a seis leguas del valle del Cusco, en un lugar que llamaron Pacaritambo, hubo cuatro hermanos y cuatro hermanas de feroces bríos y mal intencionados, aunque de altos pensamientos [...] y trataron el modo que tendrían para tiranizar a las otras gentes fuera del lugar donde ellos estaban, y propusieron de acometer el hecho con violencia [...] se movieron con Manco Capac y los demás hermanos a buscar tierras y tiranizar a los que no les hacían mal ni les daban motivo de guerra, y sin otro derecho ni título más que lo dicho.[7]

Sarmiento, incluso, puso en boca de los propios incas una declaración en la que se auto definen: «Pues somos nacidos fuertes, salgamos de este lugar, y vamos a buscar tierras fértiles, y donde las halláremos, sujetemos a las gentes que allí estuvieren, y tomémosles las tierras, y hagamos guerra a todos los que no nos recibieren por señores».[8] Luego viene una descripción de los horrendos métodos de los incas para imponerse a los vecinos del valle, en la que, afirma Sarmiento: «Mama Huaco y Manco Capac usurparon sus casas, haciendas y gentes», desplegando una crueldad de espanto.[9]

[7] Sarmiento de Gamboa, 51, 53.

[8] Sarmiento de Gamboa, 52. Por su parte Cieza había recogido la versión de que los incas, viendo que la tierra del valle del Cusco era estéril, trajeron cargas de tierra y la volvieron fértil, en CP2, XXXI, 94-95.

[9] Sarmiento, 60-61. La crueldad de los incas fundadores es presentada así: «Y llegando a las tierras de Huanaypata, que es cerca de donde ahora está el Arco de la Plata, camino de los Charcas, halló allí poblados una nación de indios naturales llamados Huallas [...] y Manco Capac y Mama Huaco comenzaron a poblar y tomarles las tierras y aguas contra su voluntad [...] Y además les hacían muchos males y fuerzas, y como los Huallas por eso se pusieron en defensa de sus vidas y tierras, Mama Huaco y Manco Capac hicieron con ellos muchas crueldades. Y cuentan que Mama Huaco era tan feroz, que matando a un indio Hualla lo hizo pedazos y le sacó el asadura [órganos internos], y se puso el corazón y pulmones en la boca,

La presentación de Manco Cápac como el primero de una dinastía de tiranos es fundamental en la argumentación de Sarmiento. De esta manera, desde el origen se establece una naturaleza tiránica que se convierte en un legado que se extiende a los futuros líderes. Así como el mensaje civilizador incaico, que se transmitía y perfeccionaba con el paso del tiempo, según el relato de Cieza, la tiranía de Manco Cápac —en la crónica de Sarmiento— es un vicio que las siguientes generaciones de incas imitan. De manera que, aunque en un determinado momento la biografía de algún inca fuera difícil de averiguar, al menos era seguro que cargaba con la herencia de su naturaleza tiránica.

Según Antonio de Guevara, la historia cristiana nos informaba sobre el origen de la tiranía, y destacaba como su peor legado posible ser el origen de una mala costumbre:

> El patriarca Noé tuvo tres hijos, los cuales se llamaron Sem, Cham y Japhet, el segundo hijo, Cham engendró a Chus, y este Chus engendró a Membroth, y este Membroth se hizo cazador de fieras en las montañas. Este fue el primero que comenzó a tiranizar a las gentes, haciendo fuerza a sus personas y tomándoles por fuerza sus haciendas, la Escritura lo llama *oppresor honinum*, que quiere decir 'hombre que acosa y oprime a los hombres' [...] éste fue el primero que inventó ser señor absoluto y que le reconociesen todos vasallaje, y este maldito tirano dio fin a la Edad Dorada [...] Es grave que el tirano sea una persona mala, pero es peor si es alborotador de su república, y más grave

---

y con un ayuinto —que es una piedra atada en una soga, con que ella peleaba— en las manos, fue contra los Huallas con diabólica determinación. Y como los Huallas viesen aquel horrendo e inhumano espectáculo, temiendo que de ellos hiciesen lo mismo, huyeron, porque eran simples y tímidos, y así desampararon su natural. Y Mama Huaco, vista la crueldad que había hecho, y temiendo que por ello fuesen infamados de tiranos, pareciöles no dejar ninguno de los Huallas, creyendo que así se encubriría. Y así mataron a cuantos pudieron atrapar, y a las mujeres preñadas sacaban las criaturas de los vientres porque no quedase memoria de aquellos miserables Huallas».

> aún si destruye las buenas costumbres de su patria. Pero lo más grave de todo es si deja alguna mala costumbre introducida en la república [...] para que se imitase en los siglos venideros.[10]

Este texto nos ayuda a comprender la imagen de Manco Cápac que proponía Sarmiento.

El otro momento clave de contraste entre las dos narrativas es la atención que le dan los cronistas a Inca Yupanqui (Pachacuti), el noveno inca. Ambos cronistas reconocen la importancia de este personaje, cuya victoria sobre los chancas es fundamental para la consolidación del dominio incaico. Esta victoria marca el inicio del periodo de expansión territorial más acelerado y el establecimiento de las instituciones más características del Tahuantinsuyu. Por lo tanto, es significativa la imagen con que las crónicas presentan ese momento de la historia.

Cieza describe la subida al trono de Inca Yupanqui como un evento crucial para la ciudad del Cusco. Su hermano mayor, Inca Urco, quien es llamado «cobarde, remiso, lleno de vicios y con pocas virtudes», había abandonado la defensa de la ciudad que era su responsabilidad de gobernante, y la población temía con razón por su seguridad. Entonces «por consentimiento del pueblo», se acordó quitarle el mando a Inca Urco y entregar el gobierno a Inca Yupanqui. Es importante señalar también que, según este relato, ya Viracocha Inca, el padre de ambos, había mostrado preferencia por Inca Yupanqui, pero dado que —según la interpretación europea— los incas tenían como norma la sucesión del hijo mayor legítimo, el mando había recaído en Inca Urco.[11]

En la versión de Sarmiento, ante el peligro de los chancas Viracocha abandona la ciudad con su hijo «ilegítimo» Inca Urco, aconsejado, con segundas intenciones, por unos capi-

[10] Guevara, 213.
[11] CP2, XLIII, 128.

tanes guerreros que no gustaban de Urco y favorecían a Inca Yupanqui como sucesor (tercer hijo legítimo en este relato). En especial, apoyaba a Inca Yupanqui el capitán Apu Mayta, que había «tenido acceso» a una mujer de Viracocha y temía represalias. El éxito de Inca Yupanqui, que logró defender la ciudad contra los chancas, le dio la confianza necesaria para tomar el poder. Sarmiento explicó los acontecimientos bajo el título «Inca Yupanqui se alza por Inca y toma la borla sin consentimiento de su padre». Ahí relata que, luego de las ceremonias correspondientes: «Pachacuti Inca Yupanqui dio muchos dones e hizo muchas fiestas y actuaba como solo inca, sin elección de su padre ni pueblos, apoyado por aquellos que se le habían allegado por el interés de las dádivas que hacía».[12] La interpretación que quiso difundir Sarmiento fue la de un Inca Yupanqui que se hizo del poder apoyado por un grupo de militares, que estaba liderado por un capitán infiel a su anterior señor. Enfatizó también que no hubo designación oficial ni consenso popular en su elección. Se trataba, por supuesto, de crear la imagen de tirano.

La deslegitimación de Inca Yupanqui continúa a lo largo de su biografía. En la crónica de Sarmiento, Yupanqui asesinó a su hermano Urco y, más adelante, ni siquiera sus propios hijos se salvaron de este tirano. El Inca Yupanqui mató a dos de sus hijos, Tilca y Auqui, porque ayudaron en sus conquistas a su hermano, el heredero Túpac Inca, por quien Yupanqui «tuvo tanta envidia ... que mostró públicamente pesadumbre por no ser él quien triunfaba», unos sentimientos que ilustraban «la mala condición y avaricia de Pachacuti Inca Yupanqui».[13]

En el Inca Yupanqui, según Sarmiento, se encuentra el paradigma del tirano que las biografías de los otros incas repiten o complementan en varios aspectos. Indagar en la descenden-

[12] Sarmiento de Gamboa, 92-93.
[13] Sarmiento de Gamboa, 125.

cia y sucesión de la dinastía le daba al cronista la posibilidad de completar su acusación contra los incas, pues no sólo eran presentados como tiranos con los pueblos que conquistaban, sino también contra los suyos: «no se contentaron con ser malos tiranos para los dichos naturales, también lo fueron contra sus propios hijos, hermanos, parientes y su propia sangre. Y se preciaron de ser y fueron pertinaces violadores, de inhumanidad inaudita, de sus propias leyes y estatutos».[14] Sarmiento se preocupó incluso por hacer una lista de todos aquellos casos en que consideró que se violó la ley de sucesión hacia el hijo mayor legítimo.[15]

El reconocimiento y admiración de Sarmiento por los logros de la sociedad incaica fueron pocos, breves y sin adjetivos. Destacó la arquitectura, los andenes, el reloj solar, los quipus, y mencionó de pasada a los chasquis. Pero en ningún caso le importó señalar cómo estaban vinculados estos aspectos al funcionamiento del resto de la sociedad y menos —como le interesaba a Cieza— la contribución de los mismos al bienestar general del reino. Lo que hay en su texto es una meticulosa narración para descalificar a los incas en todo nivel, anticipando y combatiendo explícita e implícitamente las ideas contrarias a su relato.

Alguien podía haber argumentado, por ejemplo, que, aunque tiranos en su origen, los incas habrían sabido comportarse como buenos príncipes y gobernantes, legitimando de esta manera su dominio. De hecho, en la literatura sobre príncipes de la época se trató el tema, y Alfonso Valdés en el *Diálogo de Mercurio y Catón* opinaba:

14 Sarmiento de Gamboa, 167-168.

15 Entre las varias acusaciones sobre este tema, valga el siguiente ejemplo: «Porque, aunque la costumbre de estos tiranos era que el primero y mayor hijo legítimo heredase el estado, pocas veces la respetaban, antes señalaban al que le tenían más amor o a cuya madre más amaban o el que de los hermanos más podía y se quedaba con todo». Sarmiento de Gamboa, 113.

> Date cuenta que —como dice Séneca— no se diferencia el rey del tirano por el nombre sino por las obras [...] ¿Quieres ver la diferencia que hay entre el rey y el tirano, según Aristóteles? El tirano busca su provecho y el rey el bien de la república. Si diriges todas tus obras al bien de la república serás rey, y si las diriges al tuyo, serás tirano [...] Si te contentas con el nombre de rey o príncipe sin procurar serlo, lo perderás y te llamarán tirano, porque no es verdadero rey ni príncipe aquél a quien le viene de linaje, sino aquél que con obras procura serlo.[16]

Por esta razón, además de atacar los aspectos de la sucesión, el legado y la moral de los incas, Sarmiento argumenta —al inverso de Cieza— sobre la crueldad e injusticia de sus acciones.

La biografía de Inca Yupanqui, en la *Historia Indica*, lo resume así: «Fue un hombre de buena estatura, robusto feroz, lujurioso, sediento por tiranizar a todo el mundo y cruel sobremanera. Todas las ordenanzas que hizo estaban encaminadas a tiranía y particular interés».[17] La frase final implicaba precisamente una definición en los términos políticos de la época.

Los elementos que ambos cronistas usaron —aunque en directa oposición en sus objetivos— confirman el interés que tenían por analizar la labor de gobernantes de los incas, y proponer una interpretación de su naturaleza como sujetos políticos: señores naturales o tiranos. De ahí que para casi cada argumento en favor o en contra de una determinada configuración, exista su imagen contraria en el texto del otro cronista.

Para, Cieza, por ejemplo, los incas realizaban sus conquistas privilegiando alianzas y evitando la guerra en lo posible. Y en caso de violencia —incluso cuando cruel— la ejercían con justicia y posterior benevolencia hacia el vencido. Para Sar-

[16] Valdés, 484-485.
[17] Sarmiento de Gamboa, 126.

miento priman la crueldad y la violencia injustificadas, así como la ausencia de piedad:

> Pachacuti era cruelísimo con los vencidos en estas victorias, y con estas crueldades tenía a las gentes espantadas de tal manera, que de miedo de no ser comidos por las fieras o quemados o cruelmente atormentados, se le rendían y obedecían [...] Y así fue con los de Contisuyo, que viendo las crueldades y fuerza de Inca Yupanqui, se le humillaron y dieron obediencia. Y es de notar por esto que, aunque algunas provincias dicen que se le dieron y obedecieron voluntariamente, fue por la causa y razón dicha y porque los enviaba amenazar que los asolaría si no le venían a servir y obedecer.[18]

Además de enfatizar la crueldad de las acciones de los incas, Sarmiento niega la validez del propio testimonio que recibe, porque no acepta la explicación de algunas provincias de haberse unido voluntariamente al Inca Pachacuti, e insiste en que las conquistas incaicas eran consecuencia de asolar al rival y dominarlo por el temor.

Esto me permite volver a la oposición entre el gobernante amado y el temido, que los incas de Cieza habían conseguido equilibrar para lograr un gobierno justo. En cambio, según Sarmiento es indudable que el poder de los incas se manifestó mediante un reino de terror, en el cual las provincias se habían rebelado cada vez que les fue posible. La idea era que los pueblos bajo su dominio sólo permanecían sujetos por el miedo, y que los incas no ejercieron un verdadero señorío sobre los pueblos de su imperio. Para probar su argumento, relató cómo diferentes incas debieron reconquistar territorios que se habían liberado de su yugo.

El cuadro de opresión incaica que presenta Sarmiento se complementa con los gobernadores que nombraba el inca para los territorios conquistados, quitando o matando a los

[18] Sarmiento de Gamboa, 105.

líderes locales, y que extendían el régimen autoritario a toda la población. Así identifica Sarmiento a los curacas, que subsistieron a la desaparición de la nobleza incaica, y que la *Historia Indica* presenta como autoridades cuyo nombramiento había sido totalmente arbitrario, y que eran continuadores de la política opresiva de los incas. Naturalmente, tales personas tampoco calificaban como señores naturales. Cieza pensaba, en cambio, que habían sabido ganarse a la población nativa que ya los reconocía como sus líderes.

La imagen de dominación y opresión incaica que proyecta Sarmiento en su historia, recuerda bastante a la definición del tirano que ofreció Juan Ginés de Sepúlveda, donde se privilegia la idea de control social como fundamental para aprovechar el poder:

> El tirano [...] es el enemigo público y tiene constantemente guerra con sus súbditos, y su preocupación u obsesión única es extenuar a los ciudadanos de muchas maneras y debilitarlos para que no puedan conspirar [...] En primer lugar hace que los ciudadanos no tengan ánimo elevado, sino que lo tengan caído, pues con tal estado prefieren soportar la esclavitud a conspirar, que les trae peligro. En segundo lugar procura que no se fíen entre sí y que no se atrevan a contarse unos a otros sus pensamientos ocultos y arriesgados, de lo que resulta que el tirano persigue como enemigos mortales a los varones virtuosos, porque éstos son fieles entre sí y con los demás, y aún más porque tales personas aman más que nada a la libertad y prefieren una muerte honrosa a la torpeza de la esclavitud. Finalmente el tirano procura que, aunque quieran y se atrevan sus súbditos, por medio de una conspiración, a deshacerse de la tiranía, no tengan posibilidades de hacerlo; para lo cual se servirá de calumnias contra los delatores, expoliaciones de los poderosos y continuas exacciones por medio de impuestos.[19]

[19] Sepúlveda, 44.

Es justamente como tiranos preocupados por oprimir a su gente y otros pueblos, que aparecen los incas de Sarmiento; y las rebeliones de una y otra provincia son presentadas en el texto como luchas para liberarse del inca tirano de turno.

La cita de arriba alude también al punto quizá más explotado, tanto por Cieza como Sarmiento, para definir la naturaleza política de los incas: los impuestos. El tema no sólo formaba parte crucial de la discusión política de sus historias, sino también de la política de la etapa colonial en que vivieron ambos cronistas. Debo recordar aquí que las dos crónicas se escribieron en el contexto de las visitas y tasas realizadas tanto por el presidente la Gasca como el virrey Toledo, y que el tributo indígena y el control de su fuerza de trabajo, junto con la explotación minera, eran los pilares de la economía y la subsistencia de la colonia. No muchos años después, en su crónica, Felipe Guamán Poma de Ayala insistía sobre la importancia de los indios en la economía del virreinato y hasta de España: «Porque sin los indios, vuestra Majestad no vale cosa, porque se acuerde, Castilla es Castilla por los indios».[20]

En la *Historia Indica* los tributos son una pieza clave de la opresión que ejerce el gobernante, en favor de sí mismo o de un grupo minoritario. Se trató, por tanto, de un elemento importante en la construcción de la imagen del tirano que los incas encarnan:

> [...] sobre todo, les impusieron un tributo pesadísimo de todas las cosas que tenían y alcanzaban, que todo iba encaminado a robar y desollarles las haciendas y personas [...] Y después hizo una visita general a la tierra desde Quito a Chile y empadronó a todas las gentes de más de mil leguas de tierra, y les puso tributos tan pesados que ninguno era señor de una mazorca de maíz, que es su pan para comer, ni de una hojota, que es su

[20] Guamán Poma 1060.

zapato [...] tanta era la tiranía y opresión [...] de manera que los tenía tan cargados de tasas y tributos que tenían que trabajar perpetuamente de noche y de día para pagarlos, y todavía no podían cumplir, además de quedarse sin tiempo para su aprovechamiento y labor necesarios para su sustento.[21]

Los tributos son, en estas citas, el opuesto de lo que fueron en la *Crónica del Perú*, donde Cieza insistía en la justicia con que eran exigidos, la racionalidad de su distribución y su contribución al bienestar general, así como la gran ventaja que esto representaba para el diseño de la sociedad colonial.

Sarmiento tampoco dejó de lado las acusaciones típicas, como los sacrificios humanos, particularmente de niños, y resume esos cargos afirmando que entre los incas se daba «un general quebrantamiento de la ley de natura».[22] Pero no se extiende sobre este tema porque está supeditado a su argumentación principal contra los incas, es decir, la configuración de tiranos y la deslegitimación de la idea de los incas como señores naturales.

El enfoque de Sarmiento muestra que tomaba en cuenta reflexiones como las de los «títulos legítimos y válidos por los cuales pudieron venir los indios a poder de los españoles», expuestas por Francisco de Vitoria. En su influyente *Relectio de Indis*, pronunciada y difundida a partir de 1539, el líder de la Escuela de Salamanca ofreció sus pensamientos sobre el dominio español en América.[23] Vitoria, luego de analizar si el tema era válido para una discusión, llega a la siguiente pre-

21 Sarmiento de Gamboa, 120, 130, 134.

22 Sarmiento de Gamboa, 24.

23 La «relectio» era un acto académico celebrado ante el pleno universitario en que el catedrático retomaba algún tema de sus lecciones y lo exponía a manera de conclusión de sus investigaciones. La «relectio» de Vitoria en la Universidad de Salamanca fue presentada a principios de enero de 1539. Copias de su «relectio» circularon por otras universidades y entre intelectuales de la época. Llegó a la imprenta por primera vez en Lyon en 1557 y luego en Salamanca en 1564.

misa: «En definitiva, no queda sino esta conclusión cierta: que antes de la llegada de los españoles, los indios eran verdaderos señores, tanto en el ámbito público como en el privado».[24] A continuación examina tanto los títulos no legítimos como aquéllos legítimos por los cuales los indios del Nuevo Mundo podían quedar bajo el dominio español. Los títulos no legítimos incluían las siguientes consideraciones: el emperador como señor del mundo; el sumo pontífice como monarca temporal del mundo; el descubrimiento; la negativa a recibir la fe de Cristo; los pecados de los indios; la falsa o condicionada elección voluntaria de otro señor (es decir el rey español); y la condena de los indios por Dios, entregándolos a los españoles. De otro lado, bajo los títulos considerados legítimos examina los temas: el impedimento de la comunicación y el comercio a los españoles; el impedimento de la predicación del evangelio; la defensa de los indios convertidos al cristianismo; el establecimiento de un príncipe cristiano si una buena parte de los indios fuesen cristianos; la tiranía de los caciques sobre los indios y el daño de inocentes; la elección verdadera y libre de otro señor; la defensa de aliados en contra de otro grupo de indios. Un último título, sobre el que Vitoria no se atrevió a dar su veredicto de legítimo o no, era que los indios no fueran capaces de formar una república legítima.

Toledo y Sarmiento podían o no conocer el texto de Vitoria, pero sin duda aprovecharon la reflexión que apareció en el título quinto entre las causas legítimas, es decir: «la tiranía de los mismos caciques de los indios o sus leyes tiránicas en daño de los inocentes».[25] Y aunque Vitoria no desarrolló especialmente el punto de la tiranía, y su idea apunta sobretodo a la defensa de inocentes, esta reflexión justificaba —con los argumentos del ámbito intelectual más respetado de la

24 Vitoria, 73.
25 Vitoria, 109.

época— la configuración como tiranos de los incas. Esto permite situar al relato de Sarmiento en su interacción con los debates contemporáneos que implicaban reflexiones complejas sobre el tema americano. El propio Vitoria se movía en sus pensamientos en terrenos bastante sutiles. Por ejemplo, en el título quinto —entre las causas no legítimas del dominio español— advertía que no era legítimo argüir que los indios no guardaban la ley natural (que como hemos visto no es la acusación central en el texto de Sarmiento), pero luego explicaba que sí era causa legítima cuando la violación de la ley natural resultaba en daño a inocentes. Así mismo, su último título, la incapacidad para formar una república legítima, dependía, está claro, de cómo se evaluaban las instituciones políticas y sociales de los indios, sobre lo cual eran esperables discrepancias.

Encomenderos en busca de historia

La representación del pasado incaico, en los términos elaborados por Sarmiento de Gamboa, confería a los españoles un nuevo protagonismo. A los reconocidos méritos de su esfuerzo y valor para descubrir y conquistar las tierras americanas, la argumentación de Sarmiento sumaba la gesta de los españoles como un acto de liberación de los pueblos oprimidos por los incas: la destitución del tirano por un régimen que se presuponía justo y de valores cristianos.

En realidad esta propuesta ya circulaba desde hacía varios años, y su origen estuvo en la necesidad de justificar el ajusticiamiento de Atahualpa por Francisco Pizarro. La imagen de Atahualpa como tirano aparece, según recuerda Pierre Duviols, en la carta del Ayuntamiento de Jauja a Carlos V, del 20 de julio de 1534: «El gobernador [...] halló culpable al cacique Atahualpa por sus malas intenciones, porque, aunque el gobernador lo tenía por libre y siempre se le había dado buen tratamiento, él ordenó y planeó hacer guerra y todo el mal que pudiese a los españoles, para señorear y mandar

tiránicamente como hasta entonces había hecho».[26] También la carta de Hernando Pizarro a los oidores de Santo Domingo, y la crónica de Xerez muestran tempranas configuraciones de Atahualpa como tirano. Duviols afirma, sin embargo, que las acusaciones a Atahualpa se van modificando en las crónicas posteriores, como las de Francisco de Gómara y Agustín de Zárate, y que «al tema de la agresión a los cristianos lo sustituye el del prejuicio económico; y al tema de la opresión señorial lo sustituye el del regicidio y el fratricidio».[27] El resurgimiento, esta vez como pieza central, del tema del tirano que ofreció Sarmiento y que fue parte del proyecto toledano, desarrolló lo que Duviols llama «la profundidad histórica de la tiranía» porque la argumentación remonta, tal como he mostrado, el origen tiránico hasta el inicio del imperio incaico.

La *Historia Indica*, además de narrar el origen tiránico de los incas, dejaba en claro que con la muerte de Huáscar —mandado asesinar por Atahualpa— se acababa la dinastía de los incas «por la línea que ellos tenían por legítima».[28] Con ello Sarmiento pretendía eliminar cualquier legitimación de las aspiraciones de los llamados Incas de Vilcabamba, es decir, de aquéllos que hasta unos meses después de terminada su historia, negociaban su incorporación a la vida colonial con las autoridades españolas, y que acabó con la muerte de Tupac Amaru.

Para salvaguardar y certificar su relato, Cieza había recurrido a los orejones, a los mejores intérpretes y finalmente había sometido su texto al «doctor Bravo de Sarabia y el licenciado Hernando de Santillán, oidores de la Audiencia real de Los Reyes». Aún así, el cronista terminó su narración concediendo que, pese a sus esfuerzos, alguien podría en el futuro mejorar su trabajo, y ofrecía su texto como una primera

[26] Citado por Duviols, 29.
[27] Duviols, 34.
[28] Sarmiento de Gamboa, 166.

contribución, entendiendo que: «Si acertare alguno a hacerlo más largo y cierto, tiene el camino abierto».[29] Para Sarmiento, en cambio, sus esfuerzos por redactar la historia de los incas habían dado resultados definitivos: «nadie tiene que dudar, sino que está bastantísimamente averiguado y verificado todo lo de este volumen, sin quedar lugar a réplica o contradicción».[30]

La *Historia Indica* fue respaldada por una «Fe de probanza y verificación de esta historia», y refrendada por un notario. Al terminar su texto, Sarmiento le envió el manuscrito al virrey Toledo para que lo aprobara. Toledo lo mandó al doctor Gabriel Loarte, alcalde de corte, con la orden de que hiciera verificar la historia con los indios. Entonces, Loarte reunió a los representantes de los diferentes ayllus y, a través de un intérprete, hizo que les leyesen la historia:

> Y solamente enmendaron algunos nombres de algunas personas y lugares y otras cosas livianas, las cuales el dicho señor alcalde mandó que se pusiesen como lo decían los dichos indios, y así se pusieron. Y con las dichas enmiendas todos los dichos indios de una conformidad dijeron que la dicha historia está buena y verdadera, conforme a lo que ellos saben y oyeron decir a sus antepasados; porque lo han conferido y tratado entre sí y averiguado sobre la historia desde el principio hasta el fin. Y creían que ninguna otra historia que se haya hecho será tan cierta y verdadera como ésta, porque nunca se ha hecho tan diligente examinación, ni se les ha preguntado a ellos nada, que son los que pueden saber la verdad. Y el dicho señor alcalde de corte lo firmó y asimismo el dicho lengua.[31]

29 CP2, LXXIV, 213.
30 Sarmiento de Gamboa, 50.
31 Sarmiento de Gamboa, 177. Nótese que Sarmiento afirma que «nunca [...] se les ha preguntado a ellos nada». Pero ya he mostrado como Cieza y quizá antes Vaca de Castro habían reunido a representantes de los incas para hacer averiguaciones sobre su pasado.

Hecho esto la historia fue enviada al rey. En la carta de presentación, Toledo pedía que la historia fuera publicada —de manera que refutara los libros «mentirosos» que habían circulado— y difundiera la verdad, tanto para los españoles como para las naciones extranjeras.[32]

Algunos meses después, en octubre de 1572, el mismo doctor Loarte envió al Consejo de Indias una carta del Cabildo del Cusco en la que los vecinos pedían ciertos privilegios para la ciudad. En el mismo texto, los vecinos lamentaban no tener una historia que representara sus acciones, mientras que incluso los indios se habían dado maña para que quedara memoria de su pasado:

> mayor culpa se nos puede poner a los descubridores, conquistadores y pobladores de estos reinos y señoríos de su Majestad, pues habiendo tenido la determinación y el mayor y más extraordinario trabajo que todas las naciones del mundo, hayamos permitido que se nos ponga en el olvido. Y que siendo vivos muchos de los que en ello entendimos, vengan a ser cronistas de nuestros hechos los que nunca los vieron ni entendieron, escribiéndolos cada uno sin averiguar la verdad. Escriben los hechos como se los cuenta el primero a quien se los pregunta, para ganar de comer de las impresiones, y algunas veces a costa de las haciendas y honras de los que trabajaron. De lo cual ha resultado un mundo de opiniones con que traen embelesada e inquieta a la gente, pintando cada uno la causa y título de lo que poseemos conforme a los hechos falsos que les contaron. Y continúan su relato sin saber los unos ni los otros la verdad del hecho, que debió ser el cimiento del edificio para cualquier fin que pretendieron [...] sin haberlo puesto su Majestad —que es a quien toca— a la examinación y averiguación de ninguno de ellos, que es el más nuevo negocio que ha acaecido a ninguna nación de las que tenemos noticia en lo que han descubierto, poblado y ganado con el trabajo de sus personas; que

[32] Hanke, 14-15. Quizá la Primera Parte de Cieza fuera una de esas historias que se pretendía refutar.

> cuando lo leemos los mismos por quien pasó, no podemos creer sino que se trata de otro género de gente.[33]

La cita es extraordinaria porque los que se identifican a sí mismos como protagonistas de la conquista dicen no reconocerse en las crónicas, y se reprochan haber permitido que esos relatos los marginen y cuenten historias falsas. También reconocen los encomenderos el poder de esas historias, a las que acusan de haberles causado perder la honra y hacienda a algunos de ellos. De manera que, así como se reformulaba la historia de los incas, también los encomenderos andaban en busca de una historia que los representara. Quizá la nunca escrita o perdida tercera parte de la crónica de Sarmiento hubiera podido satisfacer a los encomenderos. En el resto de la carta, los vecinos del Cusco también añadieron el argumento sobre la tiranía de Atahualpa y otras acusaciones contra los incas, lo que muestra que sus quejas van de la mano con la tendencia revisionista de la historia que prevalecía en ese momento.[34]

¿Se hubiesen reconocido los encomenderos si hubieran leído la Tercera y Cuarta Parte de la *Crónica del Perú*? Es poco probable, quizá alguno hubiera considerado el esfuerzo de Cieza por deslindar responsabilidades y aceptado que en todos los grupos habían malos y buenos, como se afirmaba en la crónica. Pero lo más probable es que, en la revisión histórica que se hacía en el momento, Cieza hubiera sido considerado poco fiable por los encomenderos dada la imagen de los incas que podía leerse en sus textos, y a pesar de que más de uno debió darle su testimonio para el relato.

33 Levellier, 118.

34 Vale anotar aquí que la acusación de tiranía no se usó de forma exclusiva para los incas o los líderes indígenas en la época. También se usó para calificar actitudes o acciones entre españoles. Hernán Cortés acusó al gobernador Velázquez de planear un proyecto tiránico, por ejemplo, y existen muchos documentos y crónicas que se refieren a Gonzalo Pizarro como «el tirano».

De hecho, debe recordarse en este contexto la acusación que recibió Cieza de Pedro Pizarro. Según Pizarro, pariente de los Pizarro de Trujillo de Extremadura y encomendero de Arequipa, Cieza habría cobrado dinero (doscientos y hasta trescientos ducados) para acomodar los hechos y protagonismos para favorecer a determinadas personas en su crónica, aunque un interlineado en el manuscrito agrega «he entendido», restando fuerza a la acusación. Así consta en la *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú* (terminada hacia 1571), que bien puede entenderse como resultado del mismo sentimiento revisionista que expresa la carta de los vecinos del Cusco y el impulso político de Toledo.[35]

Tampoco se libraron del ataque político de Toledo y sus partidarios los religiosos, puesto que estuvieron entre sus principales opositores. Sarmiento anota en el prólogo de su historia:

> Mas como el demonio viese cerrado este portillo, que había comenzado a abrir, para meter por él disensiones y estorbos, tramó de hacer la guerra con los propios soldados que le combatían, que eran los mismos predicadores, los cuales comenzaron a dificultar sobre el derecho y título que los reyes de Castillla tenían a estas tierras.[36]

El demonio, muy utilizado para atacar a los indios, le sirvió a Sarmiento para acusar a los propios «soldados que le

[35] Según Pedro Pizarro: «[...] porque he entendido que hay otros cronistas que trata de ellas [las guerras de Gonzalo Pizarro], aprovechándose de las personas que en ellas se han hallado de dos cosas: de informarse cómo pasaron y pedir interés para que las pongan en la crónica, cohechándolos a doscientos y a trescientos ducados porque los pusiesen muy adelante en lo que escribían. Esto, dicen, hacía un Cieza en una crónica que ha querido hacer de oídas, y yo creo que con muy poco de vista, porque, en verdad, que yo no le conozco, con ser uno de los primeros que en este reino entraron». Citado por Pease (1995) 206. Pease también señala que Raúl Porras anotó la Cuarta Parte de la crónica sospechando una posición almagrista de Cieza en el conflicto entre Pizarro y Almagro y sus secuelas. Lohmann Villena (1978) L-LI, llama la atención sobre este posible arrepentimiento de la acusación.

[36] Sarmiento de Gamboa, 20.

combatían», porque se atrevían a cuestionar los intereses de los reyes de Castilla.

Los acontecimientos y textos de la época de Toledo muestran un reacomodo de las alianzas políticas respecto a los años en que escribió Cieza. Cuando se redactaba la *Crónica del Perú*, la coincidencia de objetivos entre los representantes de la corona y el clero tuvieron una coyuntura favorable. Esta situación ayudó a que se escribiese una historia que reflexionaba críticamente sobre la conquista y que reclamaba reformas para el reino. En los años siguientes, la posición crítica de los religiosos, especialmente de Domingo de Santo Tomás, cuestionó más duramente las acciones de los españoles y manifestó sus dudas sobre los derechos de la corona a los reinos americanos. Al mismo tiempo, existía todavía una resistencia de la nobleza incaica al dominio español. La necesidad de reafirmar el poder de la corona contra la oposición interna de religiosos y la resistencia de los nativos, así como contra los asedios de otras monarquías y las demandas económicas, hicieron que la coyuntura política cambiara y acercara al nuevo virrey y los encomenderos. Surgió entonces la necesidad de reformular el relato de la experiencia española en el Perú, lo que implicaba una revisión de la historia incaica. Los señores naturales del relato de Cieza se convirtieron en una envejecida tiranía, en la historia de Sarmiento.

Pero en su momento, ambos escritores estaban convencidos de que le hacían un gran servicio a la corona con sus «verdaderos» relatos, aunque la imagen de los incas que ofrecían a su rey era —ni más ni menos— la opuesta.

II

Consideraciones del Padre Acosta y el Inca Garcilaso

El padre jesuita José de Acosta estuvo en el Perú entre 1571 y 1586. Es decir, su estancia coincide con el periodo del virrey Toledo y lo sobrepasa por unos años. En 1590, se publicó su

Historia Natural y Moral de las Indias, que se basa en su experiencia peruana y también en su visita al virreinato de México. Acosta contaba, además, con las lecturas e informaciones que recibía de muchos lugares gracias, sobre todo, a sus hermanos jesuitas. La historia de Acosta tuvo un inmenso éxito en su época, alcanzando muchas ediciones y traducciones; se convirtió en un texto de referencia inevitable para cualquiera con curiosidad en las Indias. Me interesa detenerme un momento en sus reflexiones sobre el gobierno de los incas ya que ayudan a entender la obra de Cieza.

El éxito de Acosta se debió en gran medida a que logró una síntesis, escrita con buen estilo y con una cuidada argumentación, sobre las principales interrogantes que compartía Europa acerca de las Indias. Consciente de que ya existía una buena cantidad de escritura dedicada a las Indias, Acosta presentó al público no sólo una historia sino lo que él consideraba una reflexión filosófica sobre su naturaleza y su gente. Su intención fue diferenciarse del resto al «declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de naturaleza» y también, tomar como argumento «los hechos e historias de los mismos indios antiguos» que según él no había encontrado en ningún libro.[37]

Es cierto que, aunque había muchos textos escritos —que Acosta podía o no conocer— poco de ese material había alcanzado la imprenta (como la mayor parte de la obra de Cieza, o las crónicas de Betanzos y de Sarmiento) y, por tanto, Acosta podía estar seguro de llenar un vacío o de mejorar en calidad lo existente. Por otro lado, la tarea intelectual de Acosta complementaba su misión evangelizadora para la que produjo, antes de su historia, el tratado titulado *De Procuranda Indorum Salute*, que fue una importante guía para la evangelización de la población nativa.

[37] Acosta 1954: proemio.

Con una firme interpretación del mundo de acuerdo a la teología cristiana, Acosta criticó la actitud de todos aquéllos —clérigos incluidos— que habían tenido una visión superficial del mundo americano y que habían condenado y destruido a las culturas nativas sin averiguar qué tenían delante:

> En la provincia de Yucatán, donde es el obispado que llaman de Honduras, había unos libros de hojas a su modo encuadernados o plegados, en que tenían los indios sabios la distribución de sus tiempos, y conocimiento de planetas y animales, y otras cosas naturales, y sus antiguallas; cosa de grande curiosidad y diligencia, Parecióle a un doctrinero que todo aquello debía de ser hechizos y arte mágica, y porfió que se habían de quemar, y quemáronse aquellos libros, lo cual sintieron después no sólo los indios, sino españoles curiosos, que deseaban saber secretos de aquella tierra. Lo mismo ha acaecido en otras cosas, que pensando los nuestros que todo es superstición, han perdido muchas memorias de cosas antiguas y ocultas, que pudieran no poco aprovechar. Esto sucede de un celo necio, que sin saber, ni aun querer saber las cosas de los indios, a carga cerrada dicen que todas son hechicerías, y que éstos son todos unos borrachos, que ¿qué pueden saber, ni entender? Los que han querido con buen modo informarse de ellos, han hallado muchas cosas dignas de consideración.[38]

Queda claro que Acosta veía una gran utilidad en informarse sobre las culturas indígenas y que discrepaba de las soluciones simplistas, «celo necio», para evaluar a las Indias. Tal como pensaba Cieza, Acosta asumía que el conocimiento de los nativos ayudaría a su evangelización: «el intento de esta historia no es sólo dar noticia de lo que pasa en estas Indias, sino enderezar esa noticia al fruto que se puede sacar del conocimiento de tales cosas, que es ayudar aquellas gentes a su salvación».[39] Su historia se define, por tanto, como

[38] Acosta 1954: libro vi, capítulo 7, 188.
[39] Acosta 1954: libro v, prólogo, 139.

una historia que reconstruye el pasado indígena en la medida en que colabora con la tarea evangelizadora.

Al estudiar la naturaleza y la historia de Indias, Acosta logró ofrecer un cuadro que ha sido apreciado, como pocos, por la racionalidad que otorga al mundo que observaba, reconociendo diferencias culturales que le han valido destacarse por encima de otros cronistas. Así mismo, la obra de Acosta se distingue por analizar a las sociedades peruana y mexicana prehispánicas dentro de un contexto más amplio, tanto en el tiempo como en el espacio. De esta manera, Acosta definía las Indias por sus cualidades intrínsecas, y también por el contraste con otras sociedades que le interesaban. Un ejemplo privilegiado de esta manera de entender y reflexionar sobre las sociedades que observaba es el capítulo dedicado a la escritura de los indios. Luego de comentar la norma espacial en la escritura de griegos, latinos, hebreos, chinos y mexicanos concluyó: «Finalmente, se hallan cuatro diferencias en la escritura: unos escriben de la derecha a la izquierda; otros, de la izquierda a la derecha; otros, de arriba abajo; otros, de abajo arriba, que tal es la diversidad de los ingenios de los hombres».[40]

Según Fermín del Pino, el interés de Acosta por la naturaleza y las culturas nativas fue presentado en «un método expositivo tan racionalista y riguroso, que aquella procedencia misional tiende temporalmente a desdibujarse». Pero que no se trata de un contrasentido porque «la intención misional a través de unos métodos secularizantes pertenece a la esencia misma del comportamiento jesuita de su época, y explica la enorme incidencia de la literatura jesuítica en la sociedad culta europea».[41]

Dados estos antecedentes, y a la luz de lo visto en las crónicas en Cieza y Sarmiento, me parece justo preguntarse ¿qué

[40] Acosta 1954: libro VI, capítulo 9, 190.
[41] Del Pino, 30.

pensaba Acosta del gobierno incaico? En los capítulos dedicados a los incas en la *Historia Natural y Moral de las Indias*, así como en *De Procuranda*, hay apreciaciones de Acosta que recuerdan a la *Crónica del Perú*. Por ejemplo, la buena relación entre súbditos y gobernantes basada en la justicia. Al narrar acerca de la toma del poder de cada nuevo inca, Acosta escribió: «En esta ceremonia [...] venían de todo el reino [...] y de los santuarios [...] y, sin duda, era grande la reverencia y afición que esta gente tenía a sus incas, y ninguno de los suyos jamás les ha hecho traición, porque en su gobierno procedían con gran poder y con mucha rectitud y justicia, no consintiendo que nadie fuese agraviado».[42] Además de la justicia en la relación del señor y los vasallos, Acosta admiró, igual que Cieza, muchos de los logros tecnológicos del imperio; sus edificios, puentes o caminos que el jesuita probó y analizó para dejar un testimonio fiable al respecto. O también, la importancia de los quipus, dado su interés por la escritura.

En cuanto a la distribución de la riqueza y los tributos, Acosta explicó que el de los incas era un tributo expresado en fuerza de trabajo. Declaró su sorpresa y admiración por un orden social en el que el trabajo que se realizaba para cumplir con el tributo no se entendía como una molestia, como él y el mundo social a que pertenecía hubieran esperado: «Pero la mayor riqueza de aquellos bárbaros reyes era que todos sus vasallos eran sus esclavos, de cuyo trabajo gozaban a su contento. Y lo que hay que admirar es que se servían de ellos por tal orden y por tal gobierno, que no les hacía servidumbre, sino vida muy dichosa».[43] Y así como el inca se enriquecía con el trabajo de un pueblo contento de trabajar, el inca proveía para su gente: «La tercera parte de tierras daba el inca para la comunidad. No se ha averiguado qué tanto fue

[42] Acosta 1954: libro VI, capítulo 12, 192.
[43] Acosta 1954: libro VI, capítulo 15, 195.

esa parte [...] pero es cierto que se tenía atención a que alcanzara para sustentar al pueblo».[44]

Esta presentación de los incas, aunque sucinta, apunta al tema ya tratado por Cieza y Sarmiento, es decir, la relación del gobernante y sus vasallos. Para ello, los tres cronistas evaluaron varios aspectos y se fijaron especialmente en la imposición de justicia y la distribución de la riqueza. Para Cieza y Acosta los incas cumplían con el pacto social implícito en la relación entre el rey y los súbditos, mientras que para Sarmiento no era así.

Acosta resumió su apreciación del modo de gobierno incaico con palabras que recuerdan mucho aquéllas que Cieza escribiera cincuenta años atrás: «Ningún hombre de consideración habrá que no admire a tan notable y próvido gobierno, pues sin ser religiosos, ni cristianos los indios, en su manera guardaban aquella tan alta perfección de no tener cosa propia y proveer a todos lo necesario y sustentar tan copiosamente las cosas de la religión y las de su rey y señor».[45] Con lo anterior, Acosta reconocía una sociedad que «en su manera» cumplía con largueza con principios básicos que tanto él, como sus lectores, aceptaban como válidos.

Hasta ahora pareciera que Acosta y Cieza tuvieron una imagen muy similar del imperio incaico y de sus gobernantes. Pero, aunque compartieron una misma admiración por el orden que impusieron los incas en el Tahuantinsuyu, también tuvieron diferencias notables. La diferencia puede rastrearse en el hecho que Acosta planteó toda una teoría del desarrollo social y cultural entre los pueblos que él llamaba bárbaros, estableciendo tres niveles de evolución. Aunque contrastar sociedades ya era una manera de entender a los indios americanos, el aporte de Acosta consistió en «haber reemplazado el simple contraste de civilización y salvajismo

[44] Acosta 1954: libro VI, capítulo 15, 195.
[45] Acosta 1954: libro VI, capítulo 15, 196.

por una escala de sociedades ascendentes, marcadamente delineadas, que define con características cuidadosamente enumeradas».[46] Esta clasificación, así como las explicaciones de las costumbres de cada sociedad, permitían a su vez determinar qué medidas eran apropiadas para evangelizar con éxito a cada grupo.

Para Acosta, el derecho de los españoles sobre las Indias tenía plena justificación en el mandato concedido por el Papa, y era válido tanto en lo descubierto como en lo que eventualmente se descubriese en el futuro. Para él, el argumento de la tiranía no era válido: «Otros títulos —que algunos se esfuerzan en sustentar, movidos, se puede presumir, del deseo de ensanchar el poder real o, también, de adularlo— como la tiranía de los incas [...] yo, a la verdad, ni los entiendo ni los puedo aprobar».[47] La crítica a la posición de Toledo y la representación de los incas de Sarmiento no puede ser más clara. Para Acosta, el argumento de la tiranía histórica no se sustentaba, porque para él todos los imperios se habían fundado violentamente y se habían confirmado y legitimado a través de los años de dominio. Pensar de otra manera, afirmaba el jesuita, era perturbar los procesos de las instituciones de los hombres.

También queda claro, de la cita anterior, que la configuración de los incas como tiranos obedecía a los intereses de quienes querían «ensanchar el poder real [...] o adularlo». Esto muestra que la discrepancia entre los distintos proyectos políticos —el de la corona y el del clero— seguía vigente a finales del siglo, a pesar de los esfuerzos de Toledo por uniformar la imagen y el discurso sobre los incas.

Acosta también pensaba que existía una correspondencia entre la forma de gobierno y la racionalidad que manifestaba cada sociedad:

46 Brading, 216.
47 Acosta 1954b: libro III, capítulo 3, 462-463.

> Es cosa averiguada que en lo que más muestran los bárbaros su barbarismo es en el gobierno y modo de mandar, porque cuanto los hombres son más llegados a razón, tanto es más humano y menos soberbio el gobierno, y los que son reyes y señores se allanan y acomodan más a sus vasallos, conociéndolos por iguales en naturaleza, e inferiores en tener menor obligación de mirar por el bien público. Más entre los bárbaros todo es al revés, porque es tiránico su gobierno, y tratan a sus súbditos como bestias y quieren ser ellos tratados como dioses. Por esto muchas naciones y gentes de indios no sufren reyes ni señores absolutos, sino viven en behetría, y solamente para ciertas cosas, mayormente de guerra, crían capitanes y príncipes, a los cuales durante aquel ministerio obedecen, y luego se vuelven a sus primeros oficios.[48]

Si antes he deslindado la posición de Acosta respecto del principal argumento de Sarmiento, la cita anterior me permite comentar sus diferencias con Cieza. Mientras que el cronista de Llerena había presentado a los incas como una realización óptima en su forma de gobierno, para Acosta, sin embargo, los incas habían asumido un papel preponderante y divino que se encontraba en oposición con lo que el jesuita imaginaba como actitud de gobernantes ideales.

Tanto los incas como los antiguos mexicanos pertenecían, en la interpretación de Acosta, a una segunda clase de bárbaros, detrás de chinos y japoneses, de los que se diferenciaban por su falta de escritura en términos europeos y por menores conocimientos filosóficos y civiles. Si, para Cieza, la sociedad incaica se mostraba muy apta para la evangelización y el cronista veía un futuro inmediato muy prometedor para el cristianismo, a finales del siglo XVI la opinión de Acosta era muy diferente. En su tratado de evangelización, por ejemplo, el jesuita dio cuenta de la enorme dificultad y cuidado que debía tenerse en la tarea evangelizadora de la población indígena, a

[48] Acosta 1954: libro VI, capítulo 11, 191.

quienes, como miembros de esta segunda clase de bárbaros, se debía presionar de varias formas para lograr encauzarlos en la fe.

Acosta veía la evangelización como un proceso prolongado y trabajoso, imposible en una generación o dos, como imaginaba Cieza. De acuerdo con esto, aunque reconoció y alabó mucho los éxitos de la sociedad incaica, encontró deficiencias que no aparecen en los incas de Cieza, y que para el jesuita justificaban una serie de medidas en las que coincidía con el virrey Toledo y el licenciado Matienzo. Según David Brading, por ejemplo, Acosta expresó su aprobación de los planes de Toledo para los asentamientos indígenas.[49] También estuvo de acuerdo con Matienzo en que las encomiendas a perpetuidad servirían a la población indígena, aunque sus ideas sobre la exacta función de las encomiendas era distinta.

Aunque coincidía con aspectos generales de la política toledana, Acosta no comparte el fin último de ese proyecto. De hecho, la idea de Acosta sobre el trabajo y los tributos de los indios muestra su disconformidad con lo que practicaba el virrey, según se aprecia en el siguiente párrafo:

> No negamos, pues, que hay que ocupar a los indios en el trabajo, antes gustosamente lo confesamos. Mas pregunto: ¿Para quién deben trabajar, para quién granjear, en provecho de quién deben servir? El dominio de los reyes se diferencia del de los tiranos, en que los reyes no buscan su propia utilidad en el gobierno de los súbditos, sino la de ellos; de donde se sigue, para los que no quieran cerrar los ojos a la luz, que los trabajos y granjerías de los indios deben ordenarse a la propia utilidad de ellos. No hay que hacer con los pobres indios lo que el colmenero que no deja en los panales más miel que la que basta para sustentar las abejas, y la demás la coge para sí [...] Fuera de lo que una prudente caridad tase como necesario para su gobierno político y espiritual, todo lo demás que se

[49] Brading, 216.

> tome a los indios bajo pretextos de su salud y bienestar es manifiesta rapiña.[50]

Para Acosta, tanto españoles como antes los incas, tomaron de los indios más de lo necesario y se comportaron entonces como tiranos, orientando el beneficio de su gobierno hacia sí mismos y no hacia los indios.

La cita anterior es parte de una reflexión mayor sobre el gobierno en Indias, en la que Acosta no dejó de comentar el tema de los tributos, y donde se nota su distancia con el proyecto toledano. El jesuita basaba sus premisas sobre los tributos en «los teólogos y la prez de ellos, Santo Tomás, cuando dicen que es lícito imponer los tributos que son necesarios para el fin que se pretende, y que tanto deben extenderse cuanto requiera el fin».[51] Acosta definía, claro está, el fin como la evangelización y, en términos prácticos, el monto de dinero necesario para sustentar a los curas encargados de impartir la doctrina. De manera que, según el jesuita, los indios debían pagar sólo el tributo necesario para ese fin, y nada más.

Como es posible apreciar, Acosta tenía una imagen propia de los incas y la sociedad colonial. Cieza había identificado a los incas como el gobierno ideal para el Perú, un modelo a seguir por su efectividad y por el beneficio que devendría a todos los componentes de la sociedad colonial. Para él, la evangelización era una cuestión de una generación y, una vez ahuyentado el demonio, el cristianismo ganaría un inmenso territorio. Para Sarmiento los incas fueron unos usurpadores, un reino de terror e injusticia que el gobierno del virrey habría de poner en el olvido imponiendo una nueva justicia en el reino. El sistema impuesto por Toledo era el llamado a beneficiar a los diferentes grupos sociales de la colonia y el óp-

50 Acosta, 1954b: libro III, capítulo 9, 472.
51 Acosta, 1954b: libro III, capítulo 10, 473.

timo para conseguir la evangelización de la población nativa. Acosta reflexionó sobre la misma preocupación del buen gobierno y la evangelización de las Indias, y del Perú en particular, pero su respuesta fue distinta a las de los anteriores cronistas.

Los incas de Acosta no constituyeron una tiranía histórica o, si lo fueron, ocurrió en la misma medida que con todos los gobiernos de los pueblos conocidos. Pero tampoco actuaron como los gobernantes ideales, a pesar de haber establecido una monarquía que Acosta consideraba la mejor forma de gobierno en las Indias. En palabras de Acosta, tanto los reinos del Perú como México «eran en mucha parte tiránicos».[52] Es decir que, a pesar de que rechazaba la naturaleza tiránica de los incas, sí encontraba que los gobernantes habían tenido una conducta tiránica, y en sus gobiernos identificaba manifestaciones tiránicas que condenaba.

En realidad, el interés de Acosta por definir políticamente a los incas estaba subordinado a su interés por evaluar la capacidad de la sociedad incaica para adoptar el cristianismo. Desde ese punto de vista, el orden impuesto por los incas, si bien había ayudado a la futura evangelización, también había legado una serie de costumbres que sería necesario combatir para lograr la total transformación religiosa y cultural de los indígenas.

La idea —introducida por Cieza y luego explotada por el Inca Garcilaso— de que a través del conocimiento de la ley natural era posible establecer una sociedad comparable e incluso superior a la sociedad que gozaba de la revelación cristiana, no era aceptada por Acosta.[53] En la medida en que las propuestas políticas del virrey Toledo coincidieran con el diseño de su estrategia evangelizadora, Acosta aparece dispuesto a apoyar el programa de reorganización colonial. Pero también denuncia el proyecto político en cuanto se orienta a

[52] Acosta 1954: libro VI, capítulo 19, 198.
[53] Brading, 293.

convertir la colonia y sus indios en una fuente de explotación de recursos, dejando de lado la misión evangelizadora que él defiende como razón de ser del dominio español en Indias.

En la evaluación de la historia y el presente que hizo Acosta del Perú, ni el pasado incaico de Cieza ni el presente colonial que proponía el virrey ofrecían el modelo social ideal para propiciar la evangelización de la población nativa. Y esto era, al fin y al cabo, el objetivo principal de un sacerdote. Sus prioridades, en su análisis y propuestas se centran en la transformación religiosa y no en la producción de riqueza, ni en la explotación de recursos naturales y humanos.

Para terminar, me parece necesario considerar brevemente la imagen del gobierno de los incas que propuso el Inca Garcilaso de la Vega. Con ello quedará completo el contexto de la propuesta interpretativa de Cieza. Los *Comentarios reales* y su continuación la *Historia General del Perú* constituyen la gran obra del Inca Garcilaso. Fue con los *Comentarios*, por su sofisticado trabajo ideológico y estilístico, que los incas consiguieron su imagen positiva por excelencia. Una imagen que ha persistido con éxito en el imaginario social peruano.

En los *Comentarios reales de los incas* (Lisboa, 1609) el tema de los incas como buenos gobernantes es parte sustancial de la obra, y recuerda mucho a los esfuerzos de Cieza por presentar una imagen ejemplar de los incas. Los incas aparecen —como en la *Crónica del Perú*— con las cualidades de príncipes modelos desde la fundación de la dinastía. Según Garcilaso, Manco Cápac anunció así su propósito al llegar al valle del Cusco: «En este valle, Nuestro Padre el Sol manda que paremos y hagamos nuestro asiento y morada para cumplir su voluntad. Por tanto, reina y hermana, conviene que cada uno por su parte vayamos a convocar y atraer a esta gente y hacer el bien».[54] Más adelante, Garcilaso dedica un

[54] Garcilaso de la Vega, 42.

capítulo a las enseñanzas de Manco Cápac para la gente convocada. El primer inca, de acuerdo a una configuración que ya se observó en Cieza, fue el que introdujo los principios para el buen gobierno de la sociedad:

> El Inca Manco Cápac, yendo poblando sus pueblos juntamente con enseñar a cultivar la tierra a sus vasallos y labrar las casas y sacar acequias y hacer las demás cosas necesarias para la vida humana, les iba instruyendo en la urbanidad, compañía y hermandad que unos a otros se habían de hacer, conforme a lo que la razón y ley natural les enseñaba, persuadiéndoles con mucha eficacia que, para que entre ellos hubiese perpetua paz y concordia y no nacieran enojos y pasiones, que hicieran con todos lo que quisieran que todos hicieran con ellos, porque no se permitía querer una ley para sí y otra para los otros.[55]

Garcilaso, además del tema de los incas como entes civilizadores, puso en boca de Manco Cápac un mandamiento cristiano porque para él —a diferencia de Cieza— era importante buscar coincidencias religiosas entre los incas y el cristianismo, y no sólo el antecedente de un reino pagano con un buen entendimiento de la ley natural.

Garcilaso se explayó en las leyes y costumbres que Manco Cápac enseñó a sus vasallos. De hecho, unas páginas más adelante Garcilaso explica el significado del nombre Manco Cápac en el contexto de la idea del buen príncipe y gobernante. Según esta explicación, el nombre Manco Cápac, que reemplazó al de Manco Inca, y otros apelativos que recibía, eran un homenaje del pueblo a su príncipe para que reflejara sus buenas cualidades. Continuando con la estrategia de dar autoridad a su texto mediante su conocimiento lingüístico (como han analizado varios estudiosos), Garcilaso afirma en su crónica que los nombres del inca son, entre otros:

[55] Garcilaso de la Vega 53.

> Cápac, que quiere decir rico, no de hacienda, que, como los indios dicen, no trajo este príncipe bienes de fortuna, sino riquezas de ánimo, de mansedumbre, piedad, clemencia, liberalidad, justicia y magnanimidad y deseo y obras para hacer bien a los pobres. Y por haberlas tenido este inca tan grandes como sus vasallos las cuentan dicen que dignamente le llamaron Cápac; también quiere decir rico y poderoso en armas. El otro nombre fue llamarle Huacchcúyac, que quiere decir amador y bienhechor de pobres, para que, como el primero significaba las grandezas de su ánimo, el segundo significase los beneficios que había hecho a los suyos.[56]

La cita presenta un príncipe no sólo con las cualidades adecuadas, también un gobernante que, por sus obras, ha recibido el reconocimiento de sus vasallos. Es decir, un gobernante en el que podemos comprobar que se cumplía el compromiso con sus vasallos tal como se cumplía en los incas de Cieza.

Otro capítulo de los *Comentarios* relata la muerte de Manco Cápac, así como la ceremoniosa declaración de su testamento, que sirve a Garcilaso para anunciar la continuidad de los principios establecidos por el primer inca para el resto de la dinastía.

A pesar de la coincidencia entre Cieza y Garcilaso de presentar a los incas como gobernantes modelo. También hay, al menos, una diferencia importante. Para Cieza —al igual que para una gran mayoría de cristianos de la época— la idolatría incaica era identificada con el demonio. Esta constante presencia del demonio en la sociedad incaica fue reemplazada, en el texto de Garcilaso, por una concepción mucho más sofisticada de la religión de los incas. Garcilaso, que normalmente utilizó la crónica de Cieza para apoyar y validar su historia, corrige y contradice a Cieza cuando éste identifica a Pachacámac con un demonio. En la descripción de Garcilaso, Pachacámac es un dios creador: «Pachacámac quiere decir el

[56] Garcilaso de la Vega, 57.

que da ánima al mundo universo, y en toda su propia y entera significación quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo».[57]

Brading ha sugerido, para ayudar a explicar este aspecto de la obra de Garcilaso, que el Inca participaba de un debate que se daba entre los jesuitas de Córdoba. El debate cuestionaba la barrera que se había levantado entre los valores cristianos y paganos —por la identificación de toda idolatría con el demonio— y buscaba un acercamiento entre la religión y éticas naturales con la revelación cristiana.[58] En todo caso, una gran diferencia con Cieza, como sugerí arriba, radica justamente en el aspecto conciliador de los universos religiosos. Si para Cieza la posibilidad de interacción entre las culturas estaba en la organización económica y social que los incas podían legar a la colonia, para Garcilaso era posible una armonía cultural basada en la reconciliación de conceptos religiosos. Por eso, los incas anticipan a tal grado el cristianismo que —como he citado— Manco Cápac aparece parafraseando la frase bíblica de respeto al prójimo.

No quiere decir esto que Garcilaso apreciara menos el orden económico y social impuesto por los incas. Los *Comentarios* exponen convincentemente las ventajas de su gobierno, y lo hacen con un dominio del lenguaje y construcción literaria muy por encima de lo que Cieza podía aspirar, pero para entonces el Inca Garcilaso está convencido que la época de los incas es un tiempo acabado.

Cieza podía imaginar un orden colonial que tenía a los incas como modelo, y hasta le pareció que la buena voluntad de la Gasca hacía del momento que le tocó vivir una época que podía aspirar a los buenos tiempos de Inca Yupanqui. Para Garcilaso, en cambio, las reformas del virrey

57 Garcilaso de la Vega, 66.
58 Brading, 294.

Toledo habían terminado por deshacer la organización andina que habrían creado los incas, y el nuevo orden colonial se había impuesto sobre una «república, antes destruida que conocida».[59]

[59] Garcilaso de la Vega, 49.

Epílogo

Cieza fue a la vez un hombre común, que compartió su experiencia en Indias con muchos de sus paisanos extremeños, y un hombre excepcional; porque nos dejó un magnífico relato: la primera historia del Perú y la primera historia de los incas. Mi intención ha sido mostrar ambos aspectos.

Tal como se deduce de los documentos y de los pasajes biográficos en su crónica, así como de estudios de la época, el hijo pródigo de Llerena fue uno más de sus pobladores que se aventuró a las Indias confiado en la red de familiares y conocidos, y atraído por la fortuna de los que regresaban. Por varios años la vida de Cieza no parece haber sido distinta que la de los demás conquistadores de Popayán, sin mayor suerte, pero esquivando la muerte que no era poca cosa. Por esa época la ambición de Cieza no fue otra que la de cualquier conquistador: hacerse de una encomienda y vivir en Indias la vida que no podía obtener en España. Al final de este periodo Cieza había sido testigo de primera mano del funcionamiento de la hueste conquistadora, y también de las luchas internas por el poder y la gloria en Indias. Aunque este fue el oficio que más le ocupó en su vida adulta, Cieza fue también un historiador y más tarde un comerciante.

Me ha interesado mostrar los diversos perfiles de Cieza porque, aunque contamos con dos documentos muy valiosos para reconstruir la vida del cronista, éstos pertenecen a la última etapa de su vida y reflejan sobretodo la vida de un indiano en Sevilla, y a un miembro de un clan comercial. Pero antes de esa etapa de su vida está claro que Cieza vivió la aventura conquistadora. En realidad, cuando murió a los 35

años, Cieza había imitado a muchos otros españoles, actuando como conquistador, comerciante (alternando o superponiendo uno al otro) o cualquier otro oficio que pudiera traerle un futuro mejor. En lo que sí se distingue es en haber optado, durante unos años, por reflexionar y redactar cuidadosamente su historia del reino del Perú.

Aunque es obvio que Cieza tuvo la formación necesaria para escribir su crónica, él, antes que nadie, era consciente de que no pertenecía a la elite intelectual en quienes recaía la escritura de la historia. Pero el llerenense enfrentó el reto con determinación y asumió su papel de historiador con tal convicción que su buena fe ha sido aceptada por la mayor parte de sus lectores. Eso fue posible porque Cieza escribió un relato en el que una y otra vez exhibe su método de trabajo y se preocupa por establecer sus fuentes, en particular su reclamo de haber sido testigo o, en su defecto, haber conseguido el testimonio de quienes fueron participantes. Al mismo tiempo, mi ensayo muestra lo que llamo la conciencia de autor del cronista, por su claro entendimiento de cómo la crónica habría de insertarse en la esfera pública, y la importancia de cuidar y establecer la autoría y autoridad del texto.

La *Crónica del Perú* muestra un buen conocimiento de los principios básicos de la escritura de la historia de su época. Además, estableció una periodificación de la historia del Perú que sería imitada en el futuro. Uno de esos principios básicos fue entender la historia como una narración moralizante. Por eso, la interpretación de la historia del reino que presenta Cieza se basa en admitir el providencialismo en el mundo: el devenir de los hombres está en última instancia en la voluntad de Dios quien ordena los eventos para premiar o castigar sus acciones. Así, Cieza pudo interpretar el momento político que le tocó conocer como un periodo en el que la justicia divina apoyaba la misión reformadora del representante del rey, puesto que los antiguos conquistadores habían abusado de su poder tanto en contra de la corona como de la población nativa.

momento que le toco vivir a Cieza fue de un particular entusiasmo por las posibilidades de las reformas que implementó el presidente la Gasca luego de reducir a los encomenderos rebelados. La idea de que la tasa, establecida por la Gasca, era el camino por el que se solucionaría el problema de la explotación de los indios fue compartida también por los religiosos, que habían asumido una defensa de los indios bajo el ejemplo de Las Casas. Cieza, entonces, escribió su crónica en un momento de consenso y optimismo por el futuro que refleja su texto. En ese momento, denunciar los abusos que los conquistadores, ahora encomenderos, ejercían sobre los indios tenía el aval tanto de la autoridad real como la religiosa.

Pero también me ha interesado revisar la constante atribución que se ha venido haciendo de Cieza como un lascasista, y aclarar que determinadas coincidencias no permiten esa fácil identificación a riesgo de promover una visión equivocada del cronista. Sobre todo porque Las Casas fue cambiando sus ideas y propuestas respecto a las Indias, y Cieza fue contemporáneo de un periodo específico de su pensamiento.

Una clave para leer a Cieza ha sido proponer una lectura para la Segunda Parte de su crónica. Justamente por ser la más leída esta parte me ofrecía la posibilidad de resolver una incógnita que encontrará cualquiera que revise las críticas que ha recibido Cieza: ser llamado por unos proto-indigenista y, por otros, acusado de ejercer un discurso colonialista. En primer lugar es importante distinguir en la Segunda Parte dos relatos: la genealogía incaica (siguiendo el modelo de las historias de la época); y el relato de instituciones y costumbres de la sociedad incaica. El primer relato refleja la fuente oral a que recurrió el cronista para construir su historia de los incas. El segundo relato refleja el particular interés del cronista por explicar aspectos que le llamaron especialmente la atención de la forma de gobierno en el Tahuantinsuyu.

La comprensión y descripción de los incas en la crónica muestra, la presencia simultánea pero distinta de dos lenguajes, o formas de conocimiento de la época: un lenguaje que

divide a las personas entre cristianos y paganos; y un lenguaje o forma de conocimiento que establece grados de civilización entre las culturas. Partiendo de esta idea es posible entender dos aspectos claves: uno, la constante atribución de paganismo y la presencia del demonio que analizo en el texto, y dos, cómo la atención a uno u otro lenguaje por la crítica determinaba la filiación pro o anti indígena que se le atribuía al cronista.

Mi trabajo destaca en qué consistió la admiración de Cieza por los incas, y cómo el cronista construyó la imagen de buenos gobernantes con que los presenta. Esta imagen positiva se basa en cualidades atribuidas al concepto de señor natural por la tradición occidental, y cuyo contexto presento a partir de autores representativos. Si bien tal constituye la «Entrada de los incas en la Historia Universal», me pareció necesario contrastar esta presentación con la imagen contraria que elaboró unos años después Pedro Sarmiento de Gamboa, y con consideraciones que permiten matizar aún más ambas descripciones de las obras de José de Acosta y Garsilaso de la Vega. De esta manera espero haber ofrecido también un contexto apropiado para la crónica entre las obras importantes que se ocuparon de los incas en las décadas siguientes.

A lo largo del libro he apuntado también la relación entre la crónica y el presente histórico. Me ha interesado en particular el diálogo, explícito e implícito, tanto con los retos que presentaba el gobierno del reino del Perú como con el gobierno de Carlos V sobre su vasto imperio. Un tema clave en este diálogo, y en la construcción de las imágenes de los incas, fueron los tributos. El interés de Cieza por los tributos puede verse también dentro de su reflexión de la conquista como un hecho económico. He comentado esta dimensión de la obra porque muestra otro de los niveles de reflexión y análisis presentes en el relato.

En suma, este libro aspira a reconstruir (sin agotarlos) una variedad de contextos apropiados para leer y disfrutar la aven-

tura intelectual a que nos invitó Cieza hace casi quinientos años.

Al principio de mi investigación y entusiasmado por mi propio descubrimiento de la *Crónica del Perú* muchas veces animé a otras personas a leerla. Pero pronto me di cuenta que la lectura de Cieza resultaba un reto, tanto para mí como para quienes seguían mi recomendación. El relato de Cieza me parecía lleno de repeticiones a los que no les encontraba mucho sentido y el lenguaje era difícil e intrincado. Luego comprendí que no poco esfuerzo de estudios anteriores se había ido en buscar explicar la crónica con el objetivo de poder leerla a gusto. Así que con la ayuda de prólogos y notas que dejaron otros lectores pude volver sobre el texto y disfrutarlo. Leer la crónica a partir de las claves sugeridas y entender, hasta donde me fue posible, las entrelíneas y alusiones, probó ser una experiencia estupenda. Confío así mismo en que este libro sea un incentivo para que nuevos y reincidentes lectores gocen de una crónica que es también un clásico de nuestras letras y, siguiendo el ejemplo de Cieza, declaro que se trata de una invitación a nuevos y mejores trabajos.

APÉNDICE A

[Contrato de matrimonio][1]

Sepan cuantos esta carta de concierto vieren como yo, Pedro de Cieza de León, estante en esta ciudad de los Reyes de la Nueva Castilla, provincias del Perú, digo que por cuanto voy al presente a los reinos de España, soy concertado con vos Pedro López, mercader, que estáis presente, de que llegado que yo sea a salvo a la ciudad de Sevilla, prometo y me obligo de casarme por palabras de presente según orden de la Santa Madre Iglesia con Isabel López, hermana de vos el dicho Pedro López, hija de Juan de Llerena y María de Abrego, que será de edad de veinte años poco más o menos. Por ende, por esta presente carta otorgo y conozco, efectuando el dicho concierto, que iré a los reinos de España y allí me casaré según he dicho con la dicha Isabel López, y prometo y me obligo de dar y que daré, en aquella, arras proternupcias[2] a la dicha

[1] El manuscrito de dos hojas se encuentra en la Biblioteca del Congreso en Washington DC. Colección Harkness, número 653. He resuelto abreviaturas, modernizado, puntuado y anotado parcialmente la transcripción de Guillermo Lohmann Villena para hacer más accesible el texto del documento.

[2] Se refiere al concepto en latín de *propter nupcias*. Ots y Capdequi anota lo siguiente: «Junto a la aportación que la mujer hacía a título de dote para contribuir al sostenimiento de las cargas matrimoniales, aceptaron también las Partidas las donaciones *propter nupcias* del Derecho romano, o sea aquellas que eran hechas a la mujer por el marido o por otra persona en nombre de éste. Pretendieron las Partidas que se guardase igualdad entre estas donaciones *propter nupcias* y las dotes y presentaron

Isabel López luego que con ella me case, y le haré carta de dote de dos mil coronas del valor que corren en la dicha ciudad de Sevilla.

Y yo el dicho Pedro López que a todo lo dicho es presente, soy otorgo y conozco por esta presente carta, y me obligo que luego que vos el dicho Pedro de Cieza lleguéis a la dicha ciudad de Sevilla, esperéis al dicho mi padre y a la dicha Isabel López mi hermana para que os caséis con la dicha Isabel López mi hermana, y os darán con ella luego como lo hagáis, en dote y casamiento, cuatro mil coronas de la moneda usual que corre en la dicha ciudad de Sevilla, el dicho Juan de Llerena y María de Abrego mis señores padres, por los cuales presto voz y caución de rato[3] que así lo harán y cumplirán y os darán a la dicha Isabel López por mujer para que os caséis con ella según dicho. Donde no lo cumpliendo y no dando las dichas cuatro mil coronas, yo me obligo que casando con la dicha mi hermana os daré las dichas cuatro mil coronas de llano en llano por mi persona y bienes, que para ello obligo cada y cuando que por vos, o por quien vuestro poder tuviera, me fueran pedidos y demandados como sea efectuado el dicho casamiento, y no de otra manera.

Y yo el dicho Pedro de Cieza digo que luego que me fueren entregadas las dichas cuatro mil coronas y con las dos mil que yo tengo de dar en arras, que son por todas seis mil, haré carta de dote y arras en forma, ante escribano, a la dicha Isabel López vuestra hermana.

Y nos ambas las dichas partes, por lo que a cada uno toca y atañe, prometemos de lo así cumplir y que por ninguno de

---

a las donaciones *propter nupcias* como análogas a las arras —donación del marido a la mujer por razón de casamiento—, vieja institución de origen germánico admitida por las fuentes del Derecho castellano medieval». Me parece que el comentario describe el caso del documento.

[3] La seguridad de que se cumplirá el matrimonio rato (celebrado legítimamente pero no consumado).

nos ni de los dichos Juan de Llerena y Maria de Abrego, su mujer, se dejará de cumplir y efectuar lo suso dicho, so pena que el que así no lo cumpliera y contra ello fuera, caiga e incurra en pena de mil coronas, el que así lo contradijera, las cuales queremos y es nuestra voluntad que sin pleito ni contienda alguna se den luego a la parte que de nos obediente fuere y por este dicho concierto estuviera y pasara, y queremos que por esta dicha carta nos pueda ejecutar y ejecute[4]. Y la dicha pena, pagada o no, queremos que todavía esta carta valga y sea firme, y para que así lo mantendremos y tendremos por firme, según dicho es, obligamos nuestras personas y bienes muebles y rentas, habidos y por haber, doquier que los tengamos. Y por esta presente carta damos poder cumplido a cualesquiera justicias, alcaldes y jueces de su majestad de cualquier fuero y jurisdicción que sean, a la jurisdicción de las cuales y cada una de ellas nos sometemos con nuestras personas y bienes, rindiendo nuestro propio fuero y jurisdicción y domicilio y la ley ***syt convenyrid Jurediciones oniun Judicum***, para que por todo rigor de derecho y vía ejecutiva nos compelen y apremien a lo así tener y guardar y cumplir y pagar y tener por firme, bien así como si todo lo que dicho es fuese así dado por sentencia definitiva de juez competente, y por nos y por cada uno de nos fuese consentida y pasada en cosa juzgada, sobre lo cual rendimos todas y cualquier ley, fueros y derechos que según partidas y ordenamientos, auxilios y remedios que en nuestro favor y contra lo dicho sean o ser puedan, para que no nos valgan ni hagan fe en nuestro favor, y en especial, la ley que dice que general renunciación de leyes hecha no valga en testimonio. De lo cual otorgamos esta dicha carta, según de suso se contiene, ante el secretario público y testigos de yuso escritos, que fue hecha en la dicha ciudad de Los Reyes a diez y nueve

[4] Reclamar la deuda.

días del mes de agosto, año del nacimiento de nuestro salvador Jesucristo, de mil quinientos y cincuenta años.

Testigos que fueron presentes a lo que dicho es, Álvaro de Illescas y Diego de Illescas y Julián de Aviñón, mercaderes, vecinos y estantes en esta ciudad, y los dichos otorgantes, a quienes yo, el presente escribano, doy fe que conozco, lo firmaron de sus nombres en este registro.[5]

Pedro de Cieza de León
Pedro López

Ante mí: Simón de Alzate
Escribano Público

[5] En el original está escrito al margen de la segunda hoja: «Y queremos que de esta escritura se saquen un todo o dos o más, los que las partes pidieren, y el uno cumplido el otro no valga».

Apéndice B

[Testamento][1]

En el nombre de Dios, amén, y de la bendita virgen Maria, su madre. Sepan cuantos esta carta y testamento y prestimera voluntad vieren como yo, Pedro de Cieza de León, vecino de esta ciudad de Sevilla, en la colación de San Vicente, estando enfermo del cuerpo y sano de la voluntad, en mi entero juicio y seso y entendimiento, tal cual Dios nuestro señor tuvo por bien de me lo dar, y creyendo y teniendo todo aquello que la Santa Madre Iglesia Católica tiene y confiesa, y queriendo vivir y morir como lo protesto en aquesta santa fe y no apartándome de ella, y temiendo la muerte que es cosa natural, y queriendo hacer aquello que cualquier buen y católico cristiano debe hacer, otorgo y conozco que hago y ordeno este mi testamento y última voluntad en la forma siguiente, invocando el auxilio divino.

Primeramente mando mi ánima a Dios que la creó y la redimió por su preciosa sangre, y mi cuerpo a la tierra donde fue formado. Y mando que si de mí acaeciera finamiento[2] de esta enfermedad en que estoy, que mi cuerpo sea enterrado en la iglesia de San Vicente de esta ciudad de Sevilla, en la sepultura donde mi mujer fue enterrada. Y mando que las exequias y pompa fúnebre y entierro y todo lo demás que se hubiese

[1] He modernizado, puntuado y anotado parcialmente la transcripción de Miguel Maticorena Estrada para hacer más accesible el texto.

[2] Si muriera.

de hacer a los oficios de cuerpo presente sea según y cómo y de la manera que a mis albaceas pareciere, así en el decir de las misas como en lo demás.

Mando que el día de mi entierro se vistan seis pobres, los que a mis albaceas pareciere, a los cuales se les dé sayos y bonetes y zaragüelles[3] y zapatos y camisas, a cada uno un vestido de paño y lienzo que a mis albaceas pareciere.

Mando que se digan por mi intención quinientas misas rezadas, las cuales encargo a mis albaceas que las repartan y hagan decir luego por las iglesias parroquiales y monasterios de esta ciudad y fuera de ella por la orden y manera que les pareciere, dividiendo la cantidad de ellas que en cada parte les pareciere que se diga, como se digan lo más presto que ser pudiere, para lo cual yo les doy comisión libre y general de tal manera que nadie lo pueda impedir, y que se dé la limosna acostumbrada por cada misa.

Mando que dos años después del día de mi fallecimiento se diga en cada viernes una misa de pasión por mi ánima, la cual se diga en el colegio de Santo Tomás de esta ciudad [por] los frailes del dicho colegio y se les pague la limosna acostumbrada.

Ítem mando que se digan, donde a mis albaceas pareciere, otras cincuenta misas rezadas por las ánimas de purgatorio.

Ítem mando por el ánima de mi mujer que se digan cincuenta misas rezadas, y por el ánima de mi madre veinte misas, y por el ánima de una beata hermana de mi madre diez misas, y por otra, hermana mía que es difunta diez misas, y por una india llamada Ana ocho misas, todas en donde mis albaceas ordenaren.

Ítem mando que se digan otras cien misas rezadas por las ánimas de los indios e indias que están en purgatorio de las tierras y lugares donde yo anduve en las Indias.

[3] DRAE: Especie de calzones anchos y afollados en pliegues que se usaban antiguamente.

Ítem mando que en término de un año se digan otras trescientas misas por las ánimas de las personas a quien yo os encargo, así por buenas obras como por otras cosas que no se me acuerda, quienes son todas las cuales dichas mando, y es mi voluntad que mis albaceas las hagan decir donde les pareciere, según arriba está dicho.

Ítem mando que todos los domingos y las fiestas de los Apóstoles, y de Nuestra Señora, y de la Magdalena, y de Santa Catalina, y Santa Isabel, y San José, que cayeren en un año después de mi fallecimiento se diga, en cada día de éstos, en el altar que está junto a la sepultura donde está enterrada la dicha mi mujer y mando yo que me entierren, una misa rezada, que salgan con el responso sobre la dicha sepultura, y ruego y encargo que el señor Juan de Llerena, mi suegro, la haga ofrendar de alguna ofrenda.

Ítem mando que cada fraile, de los que residieren y estuvieren en el dicho colegio de Santo Tomás que fueren sacerdotes de misa, se les dé un ducado a cada uno porque tengan cuidado de rogar a Dios por mi ánima.

Ítem mando, a los niños de la doctrina cristiana que se les dé, de limosna, seis ducados, y a las monjas de la concepción, que está par de San Miguel, y a las monjas arrepentidas del Monasterio del Nombre de Jesús, otros seis ducados.

Ítem mando que un monasterio de monjas que está en Llerena, que se llama Nuestra Señora de los Remedios, que mis albaceas gasten y hagan gastar de mis bienes hasta cantidad de doscientos [ducados][4] en alargar la iglesia y hacer lo que fuere menester en ella, con parecer y acuerdo de las monjas que en él están, como se alargue la dicha iglesia. Lo cual mando con tal cargo y condición que las dichas se obliguen a hacer y hagan cada año, para siempre jamás, una fiesta de la Concepción de Nuestra Señora con su misa y vísperas,

[4] En el documento de apertura y protocolización del testamento (Maticorena) se especifica que se trata de ducados.

todo cantado, por mi ánima. La cual fiesta se haga en el propio Día de la Concepción y su ochavario, y en esto se haga asiento y escritura con las dichas monjas, como a mis albaceas les parezca.

Ítem mando que se den a dos o tres hospitales de la dicha villa de Llerena seis camas, repartiéndolas como a mis albaceas les pareciere. De las cuales, tenga cada una cama, dos bancos y un canizo[5] y un colchón y dos sábanas y una almohada y una manta de lana.

Ítem mando que se den otras veinticuatro camas, de esta misma manera sobredicha, y más una estera de nea[6] en cada una, y se den las seis de ellas al Hospital del Amor de Dios, y las otras seis al Hospital de las Bubas[7], y otras seis al Hospital de los Desamparados, y otras seis al hospital que está a las herrerías, en frente del alholí[8] del obispo descalas.

Ítem mando, una saya de terciopelo morado que está en mi casa que era de mi mujer con unas mangas de raso, de la manera que está, con unas trenzas de oro, a la imagen de Nuestra Señora que está en el Monasterio de la Concepción de la dicha villa de Llerena. Y mando a la dicha imagen una toca de red con un rostrillo de oro que tiene la dicha toca, y que se entregue con condición que no se deshaga ni venda cosa de ello sino que lo rompa y gaste la dicha imagen porque ésta es mi voluntad. Y que a esto se obliguen las dichas monjas o cófrades de la dicha casa y hagan escritura de ello.

[5] Tejido de cañas que forma una superficie plana.

[6] Aféresis de anea, planta de la familia de las tifáceas que crece en sitios pantanosos hasta dos metros de altura, sus hojas se emplean para hacer asientos de sillas, ruedos, etc.

[7] Covarrubias: El mal que llaman francés, que tanto ha cundido por todo el mundo. DRAE: tumor blando, comúnmente doloroso y con pus, que se presenta de ordinario en la región inguinal como consecuencia del mal venéreo.

[8] Alfolí, granero o depósito. Almacén para la sal.

Ítem mando otra saya de tafetán sencillo, pardo, con sus mangas y cuerpos que era de la dicha mi mujer, a otra imagen de Nuestra Señora que está en el Monasterio de los Remedios de la dicha villa de Llerena.

Ítem mando que una camisola de carmesí raso, guarnecida de alamares[9], que se dé a otra imagen de Nuestra Señora que está en Trigueros, en la Iglesia de San Antón, que es la que está en el retablo, para que la vistan, que también era de la dicha mi mujer. Y así mismo, le den a la dicha imagen una cofia y una toca de las mejores que dejó la dicha mi mujer.

Ítem mando una camisola de terciopelo negro a la imagen de Nuestra Señora de la Consolación de Trigueros, la cual era de la dicha mi mujer.

Ítem mando que unos manteles que tengo en casa, que no sean los damascos, que las tablas que en ellos hubiere se den a las iglesias que a mis albaceas parecieren, con que sea a la Iglesia de San Vicente los unos y un paño de rostro labrado, y es de San Vicente de esta ciudad. Lo demás se dé dónde a los dichos albaceas les parezca y, así mismo, se haga y se den los paños de rostro que hubiere y pañicos de manos para el servicio de los altares. Y señaladamente mando que se dé para el servicio del altar que está junto a la sepultura dicha, donde se ha de cantar una capellanía que quiero instituir, dos pañicos de manos que yo tengo labrados de negro que están en un cofre donde tengo las joyas.

Ítem mando que de mis bienes y de los de la dicha mi mujer, señaladamente de la arras que yo le mandé, se tome mil cien ducados por mitad de cada uno quinientos cincuenta ducados, los cuales se entreguen luego, como declararé abajo, a Juan de Llerena, mi suegro, para que de ellos pague lo que hubiere gastado por el ánima de la dicha mi mujer. Y de lo que

[9] DRAE: presilla y botón, u ojal sobrepuesto, que se cose, por lo común, a la orilla del vestido o capa, y sirve para abotonarse o meramente para gala y adorno o para ambos fines.

quedare compre tributo perpetuo o al quitar o posesión o como a él mejor le pareciere y bien visto le fuere. Y lo que así se comprare se adjudique, y yo desde ahora lo adjudico, para que de la renta de ello se sirva y cante una capellanía en la dicha Iglesia de San Vicente de esta ciudad, en el dicho altar que está cerca de la dicha sepultura, donde está enterrada la dicha mi mujer y yo me mando enterrar. En la cual dicha capellanía se diga en cada mes las misas que bastare la renta que se comprare según y como le pareciere y tasare el dicho Juan de Llerena, informándose de persona de ciencia y conciencia que le parezca, sacando de la dicha renta lo que fuere menester y le pareciere que se dé a la fábrica de la dicha iglesia de San Vicente para el recaudo de ornamento y cera y vino y hostias y todo lo demás que fuere menester para servir y cantar la dicha capellanía, de la cual hago e instituyo por patrón al dicho Juan de Llerena, mi suegro, y que él pueda nombrar al capellán que quisiese para la dicha capellanía. Y para después de sus días nombre el dicho Juan de Llerena el patrón que él quisiere para ella y aquél pueda nombrar a otro y otro a otro para siempre jamás. Y si algún patrón de los que sucediesen o el dicho Juan de Llerena muriese sin nombrar patrón, suceda en el dicho patronazgo su hijo mayor de tal patrón, que así muriere sin nombrar y que tal en quien sucediere el dicho patronazgo pueda sí mismo nombrar por patrón a quien quisiere sucesivamente como está dicho arriba. Y que estos dichos patrones puedan nombrar y nombren capellanes sucesivamente cuando sea menester capellán en la dicha capellanía, a los cuales el prelado provea el servicio de la dicha capellanía, y no se entremeta en querer nombrar otro capellán sino el que el patrón nombrare, y aquél que se le cuele[10] y dé licencia para que sirva y cante la dicha capellanía y ponga a otro en su lugar que la sirva y cante. En la cual dicha capellanía las misas que en ella

[10] El patrón que le siga

se hubieren de decir son las dos tercias partes por mi ánima y por el ánima de la dicha mi mujer, y la otra tercia parte por las personas de quien ella y yo somos en cargo y obligación, así por buenas obras como por otras obligaciones.

Ítem declaro y confieso que yo recibí en dote y casamiento con la dicha mi mujer Isabel López de León, hija del dicho Juan de Llerena y de Maria de Abreu su mujer, mis suegros, tres mil quinientos ducados de oro que montan[11] a un cuento[12] trescientos doce mil quinientos maravedíes, los cuales me dio y pagó realmente y con efeto[13] el dicho Juan de Llerena, y pasaron de su poder al mío, y yo lo recibí, mando que le sean pagados y entregados de lo mejor parado de mi hacienda. Y digo que por las arras que mandé a mi mujer, el dicho Juan de Llerena y yo hemos platicado en ello, y se contenta con los quinientos cincuenta ducados que yo deseo que se tomen de mis bienes por las dichas arras para la capellanía que he instituido. Y mando que si el dicho Juan de Llerena quisiere en cuenta de la dicha dote una esclava, que se llama Beatriz, que él me dio en cien ducados, que la lleve en los dichos cien ducados que él me la dio.

Ítem digo y declaro que si algún multiplicado pareciere haber en mis bienes, demás de lo que yo metí en el consuno[14] y matrimonio, y sacado la dote sobre dicho, que de esto se le dé la mitad al dicho Juan de Llerena, mi suegro, pues le pertenece.

Ítem digo y declaro que porque yo he tenido cuentas entre el dicho Juan de Llerena, mi suegro, y entre mí, después que vine de las Indias, las cuales averiguamos y fenecimos[15], entre él y mí, aquí en mi casa, delante de Alonso López, su hermano, y de Lope de Llerena, su sobrino, y por ellas yo le quedé a de-

[11] Es igual a.
[12] Un millón.
[13] Covarrubias: Efetuar, concluir un negocio y alcanzar lo que se pretendía.
[14] DRAE: Juntamente, en unión, de común acuerdo.
[15] Fenecer, poner fin a una cosa, concluir.

ber y me alcanzo por ochenta y tantos mil maravedí, según parecerá por su libro y fenecimiento de las dichas cuentas que entonces hicimos, al cual me remito. Y después acá me ha dado y prestado pagas otros maravedí, y me va dando lo que he menester, mando que lo que así me alcanzó y después me ha dado y diere y lo que por mí gastare se le pague de mis bienes. Para en cuenta de lo cual tiene recibido, de Alonso García Cartero, el tercio primero de este año de mil quinientos cincuenta y cuatro, de la renta que el señor Conde de Palma me es obligado a pagar en cada un año, lo cual cobró por mí el dicho Alonso García y lo dio al dicho Juan de Llerena, y mando que en cuenta ni averiguación de ninguna cosa mis herederos, ni otra persona alguna, pidan ni puedan pedir más cuenta al dicho Juan de Llerena de la que él dijere, porque yo quiero que sea creído por su palabra.

Ítem digo que porque soy en cargo y soy obligado a restitución de trescientos ducados que me dieron ciertos indios que tuve encomendados para que los industriase, lo cual yo no hice, y porque son muertos y no se podría en ninguna manera hacer restitución a ellos, que por descargo de mi conciencia y porque ellos no eran cristianos ni lo son y viven mal, mando que estos trescientos ducados se den en limosna a tres hermanas que yo tengo, muy pobres, a cada una cien ducados porque tienen mucha necesidad las cuales son Beatriz de Cazalla y Leonor de Cieza y Maria Álvarez.

Ítem digo que yo soy en cargo a Manuel de Campo, natural de Valverde, de diez ducados, y porque no sé si es vivo o si dejó herederos, mando que si dentro de dos años no se pudiere haber él o algún heredero suyo que se haga bien por su ánima como a mis albaceas pareciere.

Ítem mando que por cuanto yo y el padre Francisco de Frías y Pedro de Velazco fuimos fiadores de Jorge de Robledo al capitán Pedro de Ayala de Castro de doscientos cuarenta y tres castellanos. Y porque yo los pago y Juan de Llerena, mi suegro, está obligado a los pagar por mí y de ello se me ha de dar carta de Castro para cobrar del dicho Frías y de Pedro de

Velazco la parte que a ellos les cabría a pagar de la dicha fianza. Que cuando el dicho Francisco Frías pagare la parte que de esta dicha paga le pertenece, que se le descuenten treinta ducados y lo demás pague. Y digo que de esta dicha fianza se le debe al dicho Pedro de Ayala de Castro setenta y un mil y tantos maravedí, y está obligado a los pagar el dicho Juan de Llerena, mi suegro, que se le paguen de mis bienes al dicho Juan de Llerena luego.

Ítem confieso y declaro que me debe el capitán Álvaro de Mendoza, vecino de Cartagena de la Indias, ciento veinte castellanos de que está el conocimiento dos de ellos en quinto en poder de Juan de Cobo, mando que mis herederos los cobren de él y descuenten de ellos quince castellanos.

Ítem mando que unos candeleros de plata que yo tengo en mi casa que se den a la Iglesia de Santa Maria de Llerena por cierto cargo que le tengo.

Ítem mando a cada iglesia y ermita y monasterio de Llerena, así de las de dentro de la villa como de fuera de los muros, a cada una medio ducado en limosna y cargo que les tengo.

Ítem confieso y declaro que debo a Pedro López de Abreu, mi cuñado, cien castellanos que me prestó. Mando que si él no se hubiere hecho pagado de ellos que se paguen de mis bienes. Y así mismo digo que otros ochenta castellanos que el dicho Pedro López me enviaba, los reciba y haya el dicho Juan de Llerena por su cuenta, y si por caso el dicho Pedro López se hubiere hecho pagado de ellos de mis bienes que allá tiene, que se vuelvan a mis herederos.

Ítem confieso que debo a Alonso de Cazalla, estante en Panamá, cien castellanos en tejuelos que me dio para cierto negocio y no se hizo, digo que no habiéndose él hecho pagados de ellos, que se le paguen de mis bienes.

Declaro que debo al deán don Juan Toscano, deán de Los Reyes, cuatro castellanos, mando que se le paguen de mis bienes.

Declaro que debo a García Martínez de la Torre, vecino que fue de Cali, trece pesos de oro y medio, de que fue alba-

cea Antonio Redondo, vecino de Cali, mando que se le paguen a él o a sus herederos.

Ítem confieso que debo a Juan Martín, criado que fue de Jorge de Robledo, y está en Cartago, nueve pesos y medio, mando que se le paguen.

Ítem confieso que debo a Pedro Alonso Carrasco, vecino del Cusco, treinta ducados que me dio para cierto negocio que no se pudo efectuar, mando que se le paguen.

Digo que yo tuve cuesta[16] con Robledo, y me alcanzaron los albaceas por sesenta castellanos. Y porque yo he pagado por el dicho Robledo a Pedro de Ayala los trescientos ducados que acá digo, si por caso por él vinieren algo a pedir, no se le debe nada, por razón de lo que he pagado por él, y de otras cuentas, yo no le debo nada.

Ítem mando que paguen a Diego Mejía, yerno del jurado Benegas, tres escudos que me prestó en la tercera[17], viniendo de Indias.

Ítem mando que paguen a Lope de Llerena lo que pareciere y diese por cuenta que ha dado a mi padre para sus alimentos que yo le mando dar.

Digo y declaro que yo tengo por mis bienes lo que está en un inventario que yo hice al tiempo que falleció mi mujer, el cual está firmado de mi nombre y en poder de mi suegro a que me refiero.

Ítem declaro que tiene en su poder míos, Juan de Espinoza, mercader de libros, vecino de Medina del Campo, ciento y treinta libros de la crónica que escribí en las Indias, de los cuales ha de dar cuenta y de pagar lo que valieron. Y se le ha de recibir en descargo cuarenta y cinco reales, de dos frazadas que me envió.

16 Negociación.

17 Tercera se referiría a una de las islas Azores. Se dice también de un juego de cartas, lectura que parece un poco forzada pero no imposible.

Ítem declaro que envié a Toledo otros treinta libros de la dicha crónica. Y se vendieron por mano de Juan Sánchez de Andrada, el cual dará el dinero y la razón de esto y los pague.

Ítem declaro que tiene en Córdoba, Diego Gutiérrez de los Ríos, ocho libros de la dicha crónica, cóbrense de él.

Ítem tiene fulano de Villalón, librero que vive junto a la Magdalena, otros quince libros de la dicha crónica. Ha de dar por cada uno a cuatro reales y tres cuartillos o volver los libros. Y se le ha de recibir en cuenta lo que vale la geografía de Enciso que él me vendió.

Ítem tiene más Rodrigo de Valles, librero, otros ocho libros, y yo le debo cuatro manos de papel.

Ítem me debe Montesdoca, imprimidor, de otros libros, veinte y siete reales. Mando que se cobren de él.

Ítem digo que vendí a Juan Canalla ciento y tantos libros por quinientos reales, y de ellos me ha pagado ciento y setenta reales. Mando que le suelten ciento y treinta reales porque es pobre, y lo demás, se cobre de una casa que está hipotecada a la deuda, de lo cual hay escritura ante Cazalla, escribano público. Y cumple a pagar los cien reales en fin de julio que ahora viene, y esto que se cobrare, mando que se le dé en limosna a Nuestra Señora del Valle de Sevilla, que está en el monasterio de los frailes, cerca de la puerta del osario.

Ítem declaro que me debe Hernando de Alfaro treinta reales que le presté. Mando que se cobren y se dé en limosna a los pobres de la colación[18] de San Vicente.

Ítem declaro que me deben en Placencia sesenta ducados, el recado de lo cual tiene Lope de Llerena. Mando que se cobren, y después de cobrado se den veinte y cinco ducados de limosna al hospital que a mis albaceas pareciere, y digo que sea el hospital de Santa Brígida de Trigueros, para que de ellos se haga camas para los pobres.

[18] DRAE: Territorio o parte de vecindario que pertenece a cada parroquia en particular.

Ítem mando que por cuanto los administradores del Hospital del Cardenal, de quien tengo de por vida esta casa donde vivo, me mandaron dar cuarenta mil maravedí para ayuda a los gastos que en ella hice, los cuales mandaron se me descontasen de la renta que pagaba, diez mil maravedí en cada año, y porque el año pasado me descontaron diez mil maravedí y éste se me han de descontar de la dicha renta otros diez mil maravedí, que los veinte mil maravedí restantes que me queda a deber el dicho hospital que no se le pidan, porque yo se los doy y hago limosna al dicho hospital de ellos.

Ítem mando y quiero que por cuanto yo escribí un libro, digo, tres libros de las guerras civiles del Perú, todo escrito de mano guarnecidos en pergamino, los cuales si de presente se imprimieran, podrían causar algunos escándalos y algunas personas se sentirían de ello, de lo que en ellos se contiene de los casos que en las dichas guerras pasaron, por ser de poco tiempo pasado, por tanto mando que mis albaceas tomen los dichos tres libros y relaciones, que todo está en un escritorio mío, y sacadas las dichas cartas y otras escrituras que estuvieren en el dicho escritorio dejen en él sólo los dichos tres libros y relaciones que más hubiere de ello y lo cierren y sellen y pongan en el dicho escritorio otros dos candados pequeños y por acto, ante escribano público, se ponga el dicho escritorio cerrado en el Monasterio de las Cuevas o en otro monasterio cual a mis albaceas les pareciere, en el cual esté depositado y las llaves estén en poder de mis albaceas, en cada uno la suya, hasta quince años después de mi fallecimiento. En el cual tiempo ninguna persona lo vea, los cuales pasados, por manos de mis albaceas o de cualquiera de ellos que fuere vivo o, si no fuera vivo al dicho tiempo, por mano del prelado del monasterio donde estuviere, se dé a alguna persona docta, experta, para que lo vea y corrija. Y, de lo que le pareciese que se debe, quitar de lo que fuese superfluo en la dicha obra, sin añadir nada en lo que está escrito. Y en lo que queda por escribir, conforme a las relaciones que están en el dicho escritorio, pueda proseguir por el orden que le

pareciere, dando razón hasta dónde halló escrito y dónde comenzó él a escribir. Y que de esta manera lo pueda imprimir, guardando la honra y fama de todos, de manera que a ninguno venga daño ni disfame, y goce del provecho de la imprenta. Y si alguno de mis albaceas lo quisiere dar de su mano a persona tal, lo puede hacer. Mando que sobre lo atrás dicho, el monasterio a parte donde se pusiere el dicho escritorio y libros haga el recado y escritura que a mis albaceas les parezca que conviene.

Ítem mando que otro libro que yo escribí que contiene la crónica de los Incas y lo del descubrimiento y conquista del Perú, que si alguno de mis albaceas lo quisiere imprimir que lo tome, goce de él y del provecho de la imprenta. Y si no lo quieren mando que lo envíen al obispo de Chiapa a la corte, y se lo den con el dicho cargo de que lo imprima.

Mando que se le pague a Juan, mi criado, lo que se le debiere de su servicio, y que se le [dé] más una de dos capas tundidas[19] negras que yo tengo y unas calzas,[20] que son las que yo tengo calzadas, que están abiertas y una gorra de dos mías y un jubón[21] de lienzo y una camisa.

Ítem digo que, por cuanto me quería componer con el comisario de la cruzada, encargo a mis albaceas que, si yo no lo hiciere antes que fallezca, que ellos, con mucha presteza y diligencia, lo hagan por mí. Por razón de yo haber andado en el descubrimiento de algunas partes de las indias y haberme hallado con la gente de guerra en muchos trances que contra indios ha habido, así en descubrimientos como en guerras personales y en daños que con gente de guerra me he halla-

[19] DRAE: Tundir, cortar o igualar con tijera el pelo de los paños.

[20] DRAE: Prenda de vestir que, según los tiempos, cubría, ciñéndolos, el muslo y la pierna o bien, en forma holgada, sólo el muslo o la mayor parte de él.

[21] DRAE: Vestidura que cubría desde los hombros hasta la cintura, ceñida y ajustada al cuerpo.

do que se han fecho contra los dichos indios y sus pueblos y haciendas, así ofendiendo como defendiendo, de los cuales dichos daños no tengo ni puedo tener cierta razón ni memoria para restituirlo. Y por esto, para seguridad de mi conciencia, y para quitar cualquier escrúpulo que de ello podría tener, les ruego y encargo a los dichos albaceas que si yo no hiciese la dicha composición que ellos la hagan por mí.[22]

Ítem mando que, cumplido y pagado este dicho mi testamento y las mandas en el contenidas, quiero y es mi voluntad que el remanente de mis bienes se haya y distribuya de la manera siguiente. Porque, aunque mi señor padre, Lope de León, es vivo y según derecho yo no le podía agraviar en más de el tercio de mis bienes por ser heredero ascendente, pero porque tengo licencia y facultad suya, que él me dio y otorgó ante Rodrigo Garzón, escribano público de la villa de Llerena, para que yo pudiese testar de todos mis bienes de la manera que quisiese, y disponer de ellos y mandarlos y darlos a quien quisiese en vida o en muerte, con cierto cargo que fue que le dejase a él ciertos maravedí de renta de por vida para él, con que se alimentase según está en la dicha escritura a que me refiero. Por tanto, no embargante que yo pudiera y cumpliera con dejarle solamente aquello y disponer de todo lo demás, pero no partiendo mano de la dicha licencia o escritura, sino no usando de ella para en lo que fuere menester y dejándola en su fuerza y vigor, digo que el remanente de mis bienes hago e instituyo al dicho Lope de León, mi señor padre, por mi universal heredero. Con tal cargo y condición que lo que montare[23] el remanente de mis bienes se emplee y compre en censos al quitar en la dicha villa de Llerena por mano de

[22] Este párrafo muestra cómo Cieza, al igual que hicieron otros conquistadores, se decide ante la próximidad de la muerte por comprar el descanso de su conciencia cumpliendo con la llamada restitución por daños y bienes injustamente obtenidos durante sus años en Indias.

[23] Sumare.

Rodrigo de Cieza, mi hermano, el cual lo reciba y cobre o ponga persona que lo haga, y de la dicha renta se alimente el dicho mi padre conforme a lo que su edad y persona hubiere menester, y lo que sobrare se distribuya por él y por las otras mis hermanas y suyas que son Beatriz de Cazalla y Leonor de Cieza y Maria Álvarez por iguales partes. Y después de fallecido el dicho mi padre, quiero y es mi voluntad que todos los dichos mis bienes así han de heredar por su muerte que haya Maria Álvarez, mi hermana, la mitad de ellos para su casamiento y la otra mitad se reparta por tercios por iguales partes, llevando un tercio Rodrigo de Cieza, y los dos tercios las otras dos hermanas que son Beatriz de Cazalla y Leonor de Cieza. Y con este cargo hago e instituyo por heredero al dicho mi padre y no de otra manera, y si no lo aceptare con este cargo, quiero, ítem mando, que se le den los dichos quince mil maravedí contenidos en la dicha escritura para sus alimentos, y los demás bienes se reparta entre los dichos mis hermanos según y como es dicho arriba. Y si alguno de ellos lo contradijese y no lo aceptare, por el mismo caso, es mi voluntad que no haya parte de mis bienes ni goce de la dicha herencia, y que la tal parte de él que no estuviere por ello, la den mis albaceas a pobres como les pareciere y bien visto les sea. Y que, primero, que mis albaceas y el tenedor de mis bienes que nombrare, entreguen los dichos bienes y herencia al dicho mi heredero o a otra persona que lo haya de haber, conforme a lo que arriba digo, acepten esta cláusula y se obliguen a guardarla y cumplirla como en ella se contiene. Y hagan de ello escritura y que no se les dé de otra manera, y que para esto se cumpla, si sobre ello hubiere pleito, se gaste de mis bienes todo lo que fuere menester.

Ítem mando que todos los dichos mis bienes, así los muebles que están en mi casa como la renta que me paga el Conde de Palma y lo que viniere de Indias y viniere de Flandes, que todo sin faltar nada, entre en poder de Juan de Llerena, mi suegro, para que los tenga en su poder para pagar y cumplir este mi testamento. Y pagado y cumplido, que sea el re-

manente se entregue según y de la manera y a quien está dicho arriba, en la cláusula antes de esta, y entretanto que esto se hace se le den al dicho mi padre los alimentos necesarios del dicho remanente, y esto ha de estar en poder del dicho Juan de Llerena hasta que venga lo de las Indias y de Flandes, para que todo se junte y se cumpla lo por mí mandado

Ítem digo que me debe Antonio Pimentel, vecino de la villa de Arma, diez pesos que le presté en Lima. Y Juan Ruiz de Norena, vecino de la dicha villa, otros trece que también le presté. Mando que se cobren de ellos.

Ítem mando que si apareciere un conocimiento de diez castellanos o once, que yo creo deber a un Juan Cota, vecino de Moguer, difunto, mando que se pague de mis bienes y se tome el conocimiento.

Y para cumplir y pagar este dicho mi testamento y hacer todo lo en él contenido dejo y nombro por mis albaceas al dicho Juan de Llerena, mi suegro, y al dicho Rodrigo de Cieza, mi hermano, y al bachiller Rodrigo de Ribera, clérigo, a los cuales y a cada uno de ellos doy poder cumplido, tan bastante como yo lo tengo, para que entren y tomen de mis bienes la cantidad y parte que de ellos fueren menester para cumplir y pagar todo este dicho mi testamento y todo lo en el contenido según y como en él se contiene. Y les ruego y encargo que así lo hagan y cumplan y entiendan en descargo de mi conciencia y cumplimiento de mi ánima, y ruego y pido por merced al dicho Juan de Llerena, por el amor que le tuve y que me tuvo, que de sus dineros cuando no hubiere otros cumpla con mucha diligencia y brevedad las cosas de mi ánima y la capellanía y lo demás lo más breve que sea posible. Y por cuanto ésta es mi última y determinada voluntad y ésta quiero que se guarde y cumpla, revoco y anulo y doy por ninguno todos los otros y cualesquiera testamentos y mandas o codilicios que hasta hoy hubiere fecho, y éste quiero que valga y sea firme para siempre jamás, el cual firmé de mi nombre en veinte y tres días de junio de MDLIIII años, el cual va escrito en cinco hojas de medio pliego cada una escritas en

todas partes, excepto esta postrera en que va la fecha que va un poco blanco y rayado, y va cada plana firmado de mi nombre y lo otorgué cerrado ante Alonso de Cazalla escribano público de Sevilla.

Pedro de Cieza de León

Ítem después de hecho esto mando por descargo de mi conciencia que mis albaceas reciban y tomen de mis bienes cincuenta mil maravedí los cuales ellos distribuyan en casar dos doncellas huérfanas pobres y si las hubiere de mi linaje sean preferidas a otras y si no las hubiere sean las que a ellos les pareciere.

Ítem digo y mando que lo que viniere de los libros que fueron a Honduras que yo envié para que se vendiesen que se dé lo que de ellos viniere a la Iglesia de Santa Catalina de Llerena para que se gasten como a mis albaceas les pareciere.

Ítem mando que se dé al bachiller Ribera, mi albacea, porque tenga cargo de rogar a Dios por mí, un salero pequeño de plata que yo tengo, dorado, chiquito, que traje de la Corte, y el capuz[24] de raja[25] que hice para luto y diez varas de lienzo porque ruegue a Dios por mí en sus sacrificios.

Ítem mando lo que procediere del verdugado[26] carmesí que fue a las Indias que esto se aumente en la capellanía que he instituido.

Ítem mando que de los dineros de Plasencia después que

[24] DRAE: Vestidura larga y holgada, con capucha y una cola que arrastraba: se ponía encima de la ropa, y servía en los lutos.

[25] Covarrubias: Cierto género de carisea o paño prensado. Díjose así, cuasi rasa, porque no le queda pelo como a los demás paños.

[26] Covarrubias: Verdugo [I] . En una significación vale el renuevo o vástago del árbol por estar verde; de aquí que se dijo verdugado, que es una saya a modo de campana, toda de arriba abajo guarnecida con unos ribetes que por ser redondos como los verdugos del árbol y por ventura del color verde dieron nombre al verdugado.

se cobren, sacado lo que de ellos está mandado y lo que se gastare, que de ello y de los libros que se enviaron a Santo Domingo se gaste en comprar dos ducados de renta. Lo que de ellos bastare para que se den a la Iglesia de San Vicente de esta ciudad para que me hagan cada año una fiesta el día de Santa Catalina con toda solemnidad y ministros y sermón y órgano, por mi ánima y de la dicha mi mujer, y lo que sobrare se dé a los pobres cuales mis albaceas les pareciere. Y no embargante que está dicho atrás, que va en cinco hojas, que lo que va escrito estaba allende y demás de aquello lo cual valga por última voluntad, como lo otro. Y lo firmé de mi nombre que es fecho el dicho día XXIII de junio de mil y quinientos y cincuenta y cuatro años.

Pedro de Cieza de León

Bibliografía

La bibliografía está dividida en tres secciones. Primero, las principales ediciones y traducciones de la Crónica del Perú; luego, la bibliografía sobre Cieza y su obra; y, al final las obras sobre temas relacionados y bibliografía general.

1. Por Pedro de Cieza de León

Ediciones de la Primera Parte

Cieza de León, Pedro de. [Escudo de armas] *Parte Primera / Dela chronica del Peru. Que tracta la demarca / cion de sus prouincias: la descripcion dellas. Las / fundaciones de las nueuas ciudades. Los ritos y / costumbres de los indios. Y otras cosas extrañas / dignas de ser sabidas.* Fecha por Pedro de Cieça / de Leon vezino de Sevilla / 1553 / Con priuilegio Real / [Colofón] Impressa en Seuilla en casa de Martin / de montesdoca Acabose a quinze de / Março de mil y quinientos y / cinquenta y tres años.

— *La Chronica / del Perv, nveva- / mente escrita, por / Pedr de Cieça de Leon, / vezino de Se- / uilla.* [Escudo del impresor] En Anvers / En casa de Martin Nucio, / M. D. LIIII. / con priuilegio imperial.

— *Parte Primera / De la Chro- / nica del Perv, qve tra- / cta la demarcacion de sus prouincias, la descripcion / dellas, las fundaciones de las nueuas ciudades, los / ritos y costumbres delos Indios, y otras co- / sas estrañas dignas de ser sabidas.* Hecha por Pedro de Cieça / de Leon, vezino / de Seuilla. / Añadiose de nueuo la descripcion y traça de to-

das / las Indias, con vna Tabla alphabetica delas / materias principales enella contenidas. En Anvers, / En casa de Iuan Steelsio, / M. D. LIIII. / Con priuilegio. [Al final] Impresso en Anuers por Iuan Lacio

— *Parte Primera / De la Chro- / nica del Perv, qve tra- / cta la demarcacion de sus prouincias, la descripcion / dellas, las fundaciones de las nueuas ciudades, los / ritos y costumbres delos Indios, y otras co- / sas estrañas dignas de ser sabidas.* Hecha por Pedro de Cieça / de Leon, vezino / de Seuilla. / Añadiose de nueuo la descripcion y traça de todas / las Indias, con vna Tabla alphabetica delas / materias principales enella contenidas. En Anvers, / Por Iaun Bellero ala enseña del / Salmon. M. D. IIII / Con priuilegio. [Al final] Impresso en Anuers, por Iaun Lacio. [Esta edición incluye un mapa].

— *La prima / Parte de la / Cronica del / grandissimo Regno del / Peru / che parla de la Demar- / catione, de le sve Pro- / uintie, la descrittione d'esse, le funda- / tioni de le nuoue citta, li ritti / & costumi de l'India- / ni, & altre cose / strane de- / gne / di esser sapute.* / Discritta di Pietro de / Cieca di Lione, in Lingua Spagnuola. / Et tradotta pur hora nella nostra lingua Italiana / per Augustino de Craualiz. / Con Priuilegio del Sommo Pontifice. / Di Carlo Quinto Imperatore. / Del Illustriss. Senato Venitiano. / E d'altri Principi per anni X. [Al final del índice] Impressa in Roma / Per Valerio, & Luigi Dorici: / M. D. LV. [Al final] In Roma Apresso Valerio, & Luigi Dorici fratelli. / M. D. LV. [Esta edición y traducción fue la base de otras ediciones italianas en el siglo XVI].

— *La prima Parte / dell'Istorie del Perv; / dove si tratta l'ordine / delle Prouincie, delle Citta nuoue in quel Paese / edificate, i riti et costumi di gli Indiani, / con molte cose notabile, & degne, / che uengano a notitia.* / Composta di Pietro Cieza / di Leone Cittadino di Siuiglia. / Aggivntovi in dissegno / tvtte le Indie / con la Tavola delle / Cose piu notabili. Co'l Priuilegio per anno XX. [Grabado] In Venetia, al Segno del /

Pozzo. Appresso Andrea / Arivabene. M. D. LVI. [Al final] In Vinegia, appresso / Domenico de' Farri, ad instanita di / M. Andrea Arriuabene, M. D. LVI. [Hay reimpresiones de esta edición en el siglo XVI].
— *The Seventeen Years Travels of Peter de Cieza Through the Mighty Kingdom of Peru, and The large Provinces of Cartagena and Popayan in South America: From the City of Panama, on the Isthmus, to the Frontiers of Chile.* Now first Translated from the Spanish, and Illustrated with a Map, and Several Cuts. London, Printed in the Year MDCCIX. Trad. John Stevens. [Se publicó por entregas mensuales (en una colección de relatos de viajes) y también en conjunto. Se trata de una edición parcial].
— *La Crónica del Perú*, nuevamente escrita por Pedro de Cieza de León, vecino de Sevilla. Ed. Enrique de Vedia. (Historiadores Primitivos de Indias, vol. 2, págs. 349-458). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1853. [Tomo XXVI]. [Reimpresiones].
— *The Travels of Pedro de Cieza de León, A. D. 1532-1550, contained in the first part of his Chronicle of Peru.* Ed., tr., e introd. Clements R. Markham. London: Hakluyt Society, 1864.
— *Crónica del Perú.* Madrid: Espasa-Calpe, 1922. [Edición con tres mapas]. [Reimpresiones].
— *La Crónica General del Perú.* Edición anotada y concordada con las Crónicas de Indias por Horacio Urteaga. Lima: Imprenta Gil, 1924.
— *Crónicas de la conquista del Perú.* (Textos originales de Francisco de Jerez, Pedro de Cieza de León y Agustín de Zárate). Ed. y anotación Julio le Riverend. México: Editorial Nueva España, 1946.
— *The Incas.* Trad. Harriet de Onís. Ed. e introd. Victor Wolfgang von Hagen. Norman: University of Oklahoma Press, 1959. [Se trata de una edición que combina la Primera y la Segunda Parte de la crónica].

— *La Crónica del Perú*. Ed. y pról. Sergio Elías Ortiz. Bogotá: Ediciones de la Revista Ximenez de Quesada, 1971.
— *La crónica del Perú*. Ed. y introd. Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: Historia 16, 1984.
— *Crónica del Perú. Primera Parte*. Ed., trad. y comentario, Hidefuji Someda. Tokio: Editorial Iwanami, 1994. [Antología].

Ediciones de la Segunda Parte

— *La historia de los incas o Segunda parte de la Crónica del Perú*. Ed. y estudio preliminar, Manuel González de la Rosa. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1873. [Edición que no circuló].
— *Segunda parte de la Crónica del Perú, que trata del Señorío de los Incas Yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación*. Ed. y pról. Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Biblioteca Hispano-Ultramarina, 1880.
— *The second part of the Chronicle of Peru*. Ed., tr., e introd. Clements R. Markham. London: Hakluyt Society, 1883.
— *Del Señorío de los Incas*. Ed. y pról. Alberto Mario Salas. Buenos Aires: Ediciones Argentinas Solar, 1943.
— *The Incas*. Trad. Harriet de Onís. Ed. e introd. Victor Wolfgang von Hagen. Norman: University of Oklahoma Press, 1959. [Se trata de una edición que combina la Primera y la Segunda Parte de la crónica].
— *El Señorío de los Incas*. Ed. e introd. Carlos Araníbar. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1967.
— *Auf den Köngsstraben der Inkas*. Tr. Victor Wolfgang von Hagen. Stuttgart: Steingroben Verlag, 1971.
— *El señorío de los incas*. Ed. e introd. Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: Historia 16, 1985.

Ediciones de la Tercera Parte

— «La Tercera parte de la Crónica del Perú de Pedro de Cieza de León». Ed. Rafeal Loredo. *Mercurio Peruano* (caps. 1-

25, n. 223; caps. 16-21, n. 289; caps. 22-25, n. 317; caps. 26-33, n. 340; caps. 34-41, n. 347; caps. 42-48, n. 361; caps. 49-54, n. 379), 1946-1958. [Edición que fue apareciendo a lo largo de doce años].
— *Pedro de Cieza de León e il «Descubrimiento y Conquista del Perú»*. Ed. y estudio preliminar, Francesca Cantù. Roma: Istituto Storico Italiano per l'eta Moderna e Contemporanea, 1979.
— *Descubrimiento y conquista del Perú*. Ed. e introd. Mario A. Valotta. Madrid: Zero/Jamkana, 1984.
— *Descubrimiento y conquista del Perú*. Ed. Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: Historia 16, 1986.
— *The Discovery and Conquest of Peru*. Ed. y tr. Alexandra Parma Cook y Noble David Cook. Durham: Duke University Press, 1998.

Ediciones de la Cuarta Parta

Guerra de las Salinas

— *Guerras civiles del Perú, I. Guerra de las Salinas*. Eds. Marqués de la Fuensanta del Valle y José Sancho Rayón. (Colección de documentos inéditos para la Historia de España, t. LXVIII). Madrid: Imprenta Miguel Ginesta, 1877.
— *Civil Wars in Peru, the War of Salinas*. Ed., tr., e introd. Clements R. Markham. London: Hakluyt Society, 1923.

Guerra de Chupas

— *Guerras civiles del Perú, II. Guerra de Chupas*. Eds. Marqués de la Fuensanta del Valle y José Sancho Rayón. (Colección de documentos inéditos para la Historia de España, t. LXXVI). Madrid: Imprenta Miguel Ginesta, 1881.
— *Civil Wars in Peru, the War of Chupas* (part iv, book II). Ed., tr., e introd. Clements R. Markham. London: Hakluyt Society, 1918.

Guerra de Quito
— *Tercero libro de las guerras civiles del Perú, el cual se llama la Guerra de Quito.* Ed. y pról. Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Imprenta de M. G. Hernández, 1877.
— *Tercero libro de las guerras civiles del Perú, el cual se llama la Guerra de Quito.* Ed. M. Serrano y Sanz. (Nueva Biblioteca de Autores Españoles t. XV). Madrid: Bailly Bailliere, 1909.
— *The War of Quito, and Inca documents.* Ed., tr., e introd. Clements R. Markham. London: Hakluyt Society, 1913.

Ediciones Completas

— *Crónica del Perú: Primera Parte.* 2da. ed. corr. Introd. Franklin Pease. Lima: PUCP-ANH, 1986.
— *Crónica del Perú: Segunda Parte.* Ed. y pról. Francesca Cantù. Lima: PUCP-ANH, 1985.
— *Crónica del Perú: Tercera Parte.* 2da ed. Ed. y pról. Francesca Cantù. Lima: PUCP-ANH, 1989.
— *Crónica del Perú: Cuarta Parte.* Vol. I. Guerra de Las Salinas. Ed. y pról. Pedro Guibovich Pérez. Lima: PUCP-ANH, 1991.
— *Crónica del Perú: Cuarta Parte.* Vol. II. Guerra de Chupas. Ed. y pról. Gabriela Benavides de Ribero. Lima: PUCP-ANH, 1994.
— *Crónica del Perú: Cuarta Parte.* Vol. III. Guerra de Quito. Ed. y pról. Laura Gutiérrez Arbulú. Tomo I. Lima: PUCP-ANH, 1994.
— *Crónica del Perú: Cuarta Parte.* Vol. III. Guerra de Quito. Ed. Laura Gutiérrez Arbulú. Tomo II. Lima: PUCP-ANH, 1994.
— *Obras Completas.* Ed. e introducción de Carmelo Sáenz de Santa María. Monumenta Hispano-Indiana. 3 vols. Madrid: CSIC, 1984-1985.

2. Sobre Pedro de Cieza de León

Actas del Congreso. *Pedro Cieza de León y su tiempo.* Llerena: Junta de Extremadura, 1991.

Araníbar, Carlos. Introducción. *El Señorío de los Incas.* Pedro de Cieza de León. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1967.

Baldinger, Kurt. «Pedro Cieza de León, *Descubrimiento y Conquista del Perú*: el descubrimiento del manuscrito original y su importancia para la historia del léxico español» *Philologica Hispaniensia. In honorem Manuel Alvar* I (1983): 103-117.

— «Vocabulario de Cieza de León. Contribución a la historia de la lengua española en el Perú del s. XVI». *Lexis* VII 1 (1983): 1-131.

— Reseña de *Obras Completas.* Ed. Carmelo Sáenz de Santa María. *Zeitschrift für romanische Philologie* 102 (1986): 697-699.

Ballesteros, Manuel. Introducción. *La crónica del Perú.* Pedro de Cieza de León. Madrid: Historia 16, 1984.

— Introducción. *El señorío de los incas.* Pedro de Cieza de León. Madrid: Historia 16, 1985.

Bénassy-Berling, Marie-Cécile. «Pedro de Cieza de León frente a los indios: Incomprensión y conocimiento; certezas y dudas». *La imagen del indio en la Europa moderna.* Madrid: CSIC, 1990.

Burdick, Loraine. *Conquistador.* Alabama: The American Southern Publishing Company, 1965.

Cantù, Francesca. Prólogo. *Crónica del Perú: Segunda Parte.* Pedro de Cieza de León. Lima: PUCP-ANH, 1985.

— Prólogo. *Crónica del Perú: Tercera Parte.* Pedro de Cieza de León. Lima: PUCP — ANH, 1989.

Cárdenas Martín, Mercedes. «Caminos y puentes en la *Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León». *Boletín del Seminario de Arqueología* (Instituto Riva-Agüero) 6 (1970): 88-91.

Castillo Mathieu, Nicolás del. «Quechuismos en la *Crónica del Perú* de Pedro de Cieza de León (1550-1554)». *Anuario de Lingüística Hispánica* (Valladolid) VI (1990): 135-167.

Cohen, Daria. «La lucha entre la tradición escrita y la tradición oral en la segunda crónica de Pedro Cieza de León». *Ariel* (Lexington, Ky). 5 (1988): 17-24.

Cook, Alexandra Parma and Noble David Cook. Introduction. *The Discovery and Conquest of Peru.* Pedro de Cieza de León. Durham: Duke University Press, 1998.

Cordero de Espinosa, Susana. «Cieza de León: Su visión del mundo indígena peruano». *Revista de historia de la ideas* (Quito) 10 (1990): 11-32.

Coyné, Andre. «Un Español en las Indias: Cieza de León». *Revista del Museo Nacional* XXVI (1957): 11-40.

Elías Ortiz, Sergio. Prólogo. *La Crónica del Perú.* Pedro de Cieza de León. Bogotá: Ediciones de la Revista Ximenez de Quesada, 1971.

Espinoza Soriano, Waldemar. *Pedro de Cieza de León.* Lima: Biblioteca Hombres del Perú (2da serie T. XII), 1964.

Estrada Ycaza, Julio. *Andanzas de Cieza por tierras americanas.* Guayaquil: Banco Central del Ecuador - Archivo Histórico del Guayas, 1987.

Ferreira, Jorge Luiz. «Dilemas de um Conquistador: Pedro de Cieza de León e a conquista do Império dos Incas». *América em tempo de conquista.* Org. Rolando Vainfas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

Fossa Falco, Lydia. «'Pucara': una clave lingüística para leer a Cieza de León». *Boletín de Lima* 64 (1989): 45-54.

— «Leyendo hoy a Cieza de León: De la Capacocha a la Cápac Hucha». *Boletin de Lima* 73 (1991): 33-41.

Garraín Villa, Luis. «Algunos apuntes sobre el testamento de Pedro Cieza de León». *XVIII Coloquios Históricos de Extremadura.* Juan Francisco Arroyo Mateos et al. Cáceres: Institución Cultural «El Brocense», 1991.

González de la Rosa, Manuel. «La Historia de los Incas o Se-

gunda Parte de la Crónica del Perú». *Revista Peruana* I (1879): 37-43.
— «El Perú primitivo según Cieza». *Revista Peruana* I (1879): 301-318.
Hampe Martínez, Teodoro. «Una polémica erudita: González de la Rosa, Jiménez de la Espada y la crónica de Cieza de León» *Revista de Indias* LI (1991): 193-206.
Hernández de Alba, Guillermo. «Elogio del cronista del Nuevo Reino de Granada y del Perú, Pedro de Cieza de León». *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid) CXXVIII (1951): 379-388.
Jiménez de la Espada, Marcos. Prólogo. *Tercero libro de las Guerras Civiles del Perú, el cual se llama la Guerra de Quito*. Pedro de Cieza de León. Ed. Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Imprenta de M. G. Hernández, 1877.
— Prólogo. *Segunda Parte de la Crónica del Perú que trata del Señorío de los Yngas Yupanquis*. Pedro de Cieza de León. Ed. Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Imprenta de M. G. Hernández, 1880.
León, Pedro R. «Pedro de Cieza de León, «Príncipe maltratado». Breve estudio de las traducciones inglesas de la «Crónica del Perú». *Revista de Indias* XXXI (1971): 199-219.
— *Algunas observaciones sobre Pedro de Cieza de León y la Crónica del Perú*. Madrid: Gredos, 1973.
Lisi, Francisco L. «Oralidad y escritura en la crónica de Pedro Cieza de León». *Hispamérica* 56-57 (1990): 175-185.
Lohmann Villena, Guillermo. «Cieza de León en el Perú». *Revista Histórica* (Lima) XXXVII (1990-1992): 9-43. También en *Llerena, Extremadura y América*. Actas del Congreso Internacional. Llerena: Junta de Extremadura, 1992.
López-Ocón Cabrera, Leoncio. «La Crónica del Perú de Cieza de León como proceso de conocimiento del mundo andino». *Ciencia, Vida y Espacio en Iberoamérica*. Vol. 1. Coord. José Luis Peset. Madrid: CSIC, 1989. 3 vols.
Loredo, Rafael. «La tercera parte de la crónica de Pedro de Cieza de León». *Mercurio Peruano* XXVII (1946).

Lostaunau Ulloa, Alejandro. «Cieza de León visto por Raúl Porras Barrenechea». *Homenaje a Raúl Porras Barrenechea.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1984.

Markham, Clemens R. Introduction. *The Travels of Pedro Cieza de León.* London: Hakluyt Society, 1864.

— Introduction. *Second Part of the Chronicle of Pedro de Cieza de León.* London: Hakluyt Society, 1883.

Maticorena Estrada, Miguel. «Cieza de León en Sevilla y su muerte en 1554. Documentos». *Anuario de Estudios Americanos* XII (1955): 615-674.

— «Sobre la 'Crónica del Perú' de Cieza de León». *Separata del Folleto de Propaganda de la Feria Llenerense.* Llerena, 1959.

— «Cieza de León y Las Casas». *El Comercio* 30 de setiembre, 1978.

— «Contrato para la primera edición de Sevilla, con una nota de Miguel Maticorena Estrada». *Crónica del Perú: Primera Parte.* 2da. ed. corr. Lima: PUCP-ANH, 1986.

— «Los Cazalla de Cieza de León en España y en el Perú». *Epoca* 24 de Octubre, 1990.

— «Cieza de León y los Llerena de España y América». *Epoca* Noviembre, 1990.

— «Cieza de León y su familia». *El Peruano* 26 de Diciembre de 1990.

Masuda, Shozo. «El pensamiento de Cieza de León». *Cuadernos de Historia* (Chile) 7 (1987): 139-146.

Muñoz Pérez, José. «Recientes aportaciones al estudio de Cieza de León (1943-1957)». *Revista de Indias* XIX 75 (1957): 123-128.

Nowack, Kerstin. «Das Kriegswesen der Inka nach Pedro de Cieza de León». *Die Inka und der Krieg.* Eds. Kertin Nowack y Dagmar Schwietzer. Bonn: BAS, 1993.

Orquera, Yolanda Fabiola. «Orden y subversión en la *Crónica del Perú,* de Cieza de León». *JALLA-Memorias.* La Paz: Plural, 1995.

Otero D'Costa, Enrique. «Pedro Cieza de León (Estudio cronológico-biográfico)». *Actas del II Congreso Internacional de Historia de América.* Tomo V. Buenos Aires: Comité Editorial, 1937.

Pacheco Vélez, César. Nota. «Nuevos capítulos de la Tercera Parte de la Crónica del Perú de Pedro de Cieza de León. El Tercer Viaje de Pizarro». *Mercurio Peruano* XXXVI 340 (1955).

Pease G.Y., Franklin. Introducción. *Crónica del Perú: Primera Parte.* Pedro de Cieza de León. Lima: PUCP-ANH, 1986.

— «Cieza de León Almagrista: Anotaciones de Raúl Porras a los libros sobre las Guerras Civiles del Perú». *Libro de Homenaje a Aurelio Miró Quesada Sosa.* Vol. 2. Lima: Talleres Gráficos P. L. Villanueva, 1987. 2 vols.

— «La aventura andina de Cieza de León». *Las Crónicas y los Andes.* Lima: PUCP — FCE, 1995.

Porras Barrenechea, Raúl. «Pedro de Cieza de León». *Los Cronistas del Perú (1528-1650) y Otros Ensayos.* Ed. Franklin Pease G. Y. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1986. (279-305).

— «Nueva luz peruana sobre Pedro de Cieza de León». *Los Cronistas del Perú (1528-1650) y Otros Ensayos.* Ed. Franklin Pease G. Y. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1986. (769-774).

Reverter-Pezet, Guillermo. *Tejidos incas descritos por Pedro Cieza de León, español del Siglo XVI.* Lima: Instituto Cultural Peruano Norteamericano, 1983.

Rodríguez Crespo, Pedro. Nota. «Nuevos capítulos de la Tercera Parte de la Crónica del Perú de Pedro de Cieza de León (Caps. 34-41)». *Mercurio Peruano* XXXVIII 347 (1956).

Sáenz de Santa María, Carmelo. «Cieza de León: Su Persona y su Obra». Estudio Bio-Bibliográfico. En: *Obras Completas.* Vol. III. Pedro de Cieza de León. Madrid: CSIC, 1985. 3 vols.

Salas, Alberto Mario. Prólogo. *Del Señorío de los Incas.* Pedro

de Cieza de León. Buenos Aires: Ediciones Argentinas Solar, 1943.

Urteaga, Horacio. Introducción. *La Crónica del Perú.* Pedro de Cieza de León. Lima: Librería e imprenta Gil, 1924.

Valotta, Mario A. Introducción. *Descubrimiento y conquista del Perú.* Pedro de Cieza de León. Madrid: Zero/Jamkana, 1984.

Vedia, Enrique de. Nota biográfica sobre Cieza. *Crónica del Perú.* Madrid: BAE (vol. 26), 1853.

Von Hagen, Victor Wolfgang. Introduction. *The Incas.* Pedro de Cieza de León. Ed. Victor Wolfgang von Hagen. Trad. Harriet de Onis. Norman: University of Oklahoma Press, 1959.

3. General

Abellán, José Luis. «Los orígenes españoles del mito del Buen Salvaje. Fray Bartolomé de Las Casas y su antropología utópica». *Revista de Indias* año XXXVI 145-146 (1976):157-179.

Acosta, José de. *Historia Natural y Moral de las Indias.* Obras del Padre José de Acosta. Ed. Francisco Mateos. Madrid: BAE (vol. 73), 1954.

— *De Procuranda Indorum Salute.* Obras del Padre José de Acosta. Ed. Francisco Mateos. Madrid: BAE (vol. 73), 1954b.

Actas del Congreso Internacional. *Llerena, Extremadura y América.* Llerena: Junta de Extremadura, 1992.

Adorno, Rolena. «Literary Production and Supression: Reading and Writing about the Ameridians in Colonial Spanish America». *Dispositio* XI 28-29 (1986): 1-25.

— *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Perú.* Austin: U. of Texas P, 1986b.

— Introduction. *Books of the Brave: Being an account of books and of men in the Spanish Conquest and settlement*

of the sixteenth-century New World. Irving Leonard. Berkeley: U. of California, 1992a.
— «The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing of History». *William and Mary Quarterly* XLIX (1992b): 210-228.
— *The Intellectual Life of Bartolomé de Las Casas.* New Orleans: The Graduate School of Tulane University, 1992c.
Alfonso el Sabio. *Antología de Prosa y Verso.* Introducción y versión moderna, Alfredo Eduardo Fraschini. Buenos Aires: Librería del Colegio, 1967.
Altman, Ida. *Emigrantes y sociedad. Extremadura y América en el siglo XVI.* Trad. Nellie Manso de Zúñiga. Madrid: Alianza, 1992.
Anadón, José. «Colonialismo lingüístico y defensa del indígena: El concepto 'bárbaro'». *Homenaje a José Durand.* Ed. Luis Cortest. Madrid: Verbum, 1993.
André, Jean Marie y Alain Hus. *La historia en Roma.* Trad. Néstor Mínguez. Buenos Aires: Siglo XXI, 1975.
Baker, Herschel. *The Race of Time: three lectures on Renaissance historiography.* Toronto: U. of Toronto, 1967.
Bakewell, Peter. *Miners of the Red Mountain: Indian Labor in Potosí, 1545-1650.* Albuquerque: U. of New Mexico, 1984.
— «Conquest after the conquest: the rise of Spanish domination in America.» *Spain, Europe and the Atlantic world. Essays in honour of John Elliott.* Eds. R. Kagan y G. Parker. Cambrigde: Cambridge UP, 1995.
Bard, Patricia J. «Domingo de Santo Tomás: A Spanish Friar in Sixteenth-Century Peru.» M.A. thesis. Columbia University, 1971.
Bernand, Carmen y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550.* Trad. María Antonia Neira Bicorra. México D. F.: FEC, 1996.
Bonfil Batalla, Guillermo. «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial» *Anales de Antropo-*

logía (Universidad Nacional Autónoma de México) IX (1972): 105-124.
— «Historias que no son todavía historias» *Historia, ¿Para Qué?* Carlos Pereyra et al. 6ta ed. México D.F.: Siglo XXI, 1985.
Bouza, Fernando. *Los Austrias Mayores. Imperio y monarquía de Carlos I y Felipe II*. Colección Historia de España. Madrid: Historia 16, 1996.
Brading, David A. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. Trad. Juan José Utrilla. México D.F.: FCE, 1993.
Bravo, María Concepción. «Polo de Ondegardo y Guaman Poma, dos mentalidades ante un problema: La condición del indígena en el Perú del siglo XVI». *América y la España del siglo XVI*. Vol. II. Eds. Francisco de Solano y Fermín del Pino. Madrid: CSIC, 1983. 2 vols.
Bravo Guerreira, María Concepción y Laura González Pujana. «Corrientes informativas de la historiografía peruana en la década de 1550». *Congreso de Historia del Descubrimiento (1492-1556)*. Actas: Tomo IV. Madrid: Real Academia de la Historia, 1992.
Bridges R. C. y P. E. H. Hair, Eds. *Compassing the Vaste Globe of the Earth. Studies in the History of the Hakluyt Society*. London: The Hakluyt Society, 1996.
Browne, L. Walden. «Sahagun and The Modern Age». Diss. Stanford U, 1995.
Burke, Peter. «A Survey of the Popularity of Ancient Historians 1450-1700». *History and Theory* V (1966):
Butzer, Karl W. «From Columbus to Acosta: Science, geography, and the New World». *Annals of the Association of American Geographers* 82.3 (1992): 543-565.
Cantú, Francesca. *Conciencia de América. Crónicas de una memoria imposible*. Lima: PUCP, 1995.
Casas, Bartolomé de las. *Apologética Historia Sumaria*. En: *Obras Escogidas de Fray Bartolomé de las Casas*. Tomos III y IV. Madrid: BAE, 1958.

Castrillo, Alonso de. *Tractado de República*. 1521. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1958.

Certeau, Michel de. *The Writing of History*. Trad. Tom Conley. New York: Columbia UP, 1988.

Céspedes del Castillo, Guillermo. *Textos y Documentos de la América Hispánica (1492-1898)*. Historia de España vol. XIII. Manuel Tuñón de Lara. Barcelona: Labor, 1986.

Chamberlain, Robert S. «The Concept of The *Señor Natural* As Revealed By Castillian Law And Administrative Documents». *Hispanic American Historical Review* XIX 2 (1939): 130-137.

Conrad, Geoffrey W. «Inca Imperialism. The Great Simplification and The Accident of Empire». *Ideology and Pre-Columbian Civilizations*. Eds. Arthur A. Demarest y Geoffrey W. Conrad. New Mexico: School of American Research 1992.

Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994.

Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. 1611. Ed. Felipe C. R. Maldonado. Madrid: Castalia, 1995.

Cummins, Tom. «Representation in the Sixteenth Century and the Colonial Image of the Inca». En: *Writing without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Eds. Elizabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo. Durham: Duke UP, 1994.

Daston, Lorraine. «Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe». En *Questions of Evidence. Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines*. Ed. James Chandler, Arnold I. Davidson, y Harry Harootunian. Chicago: U. of Chicago, 1994.

Delgado-Gómez, Angel. *Spanish Historical Writing About The New World 1493-1700*. Rhode Island: The John Carter Brown Library, 1994.

Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Madrid: Espasa Calpe, 1992.

Domínguez Faura, Nicanor. «Juan Diez de Betanzos, Intérprete-cronista del siglo XVI: los años previos a la *Suma y narración de los Incas*». Tesis BA (Historia). Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1992.

Duviols, Pierre. «Revisionismo histórico y derecho colonial en el siglo XVI: El tema de la tiranía de los Incas». *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*. Trad. Ana Freyre de Zavala. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano-Centre d'etudes Mexicaines et Centramericaines, 1988.

Elliott, J.H. *The Old World and The New 1492-1650*. 1970. New York: Cambridge UP, 1992.

— «Renaissance Europe and America: A Blunted Impact?». *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*. Vol. 1. Ed. Fredi Chiapelli. Berkeley: U. of California P, 1976. 2 vols.

— «The Old World and The New Revisited». En: *America in European Consciousness 1493-1750*. Ed. Karen O. Kupperman. Chapell Hill: U. of North Carolina, 1995.

Enríquez de Guzmán, Alonso. *Libro de la vida y costumbres de don Alonso Enríquez de Guzmán*. Ed. Hayward Keniston. Madrid: Atlas, 1960.

Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia UP, 1983.

Fernández Albadalejo, Pablo. *Fragmentos de Monarquía. Trabajos de historia política*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

Fernández Alvarez, Manuel. *Poder y sociedad en la España del Quinientos*. Madrid: Alianza Universidad, 1995.

Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Sumario de la natural historia de las Indias*. Ed. Manuel Ballesteros. Madrid: Historia 16, 1986.

Fernández-Santamaría. J. A. *The State, War and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance 1516-1559*. Cambridge: Cambridge UP, 1977.

Flores Galindo, Alberto. *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Horizonte, 1994.

Florescano, Enrique. «Las visiones imperiales de la época colonial. 1500-1811.» *Historia Mexicana* XXVII 2 (1977): 195-230.

Foucault, Michel. «Governmentality». *Ideology & Consciousness* 6 (1979): 5-21.

Fossa, Lydia. «The Discourse of History in Andean America: Europeans Writing for Europeans». Diss. U. of Michigan, 1996.

Friede, Juan. *La censura española del siglo XVI y los libros de historia de América*. México D.F.: Editorial Cultura, 1959.

Fryde, E. B. *Humanism and renaissance Historiography*. London: The Hambledon Press,1983.

Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios reales de los Incas*. 1609. Ed. Ángel Rosenblat. 2 vols. Buenos Aires: Emecé, 1943.

Garraín Vila, Luis. «La emigración de llerenenses a Indias en el siglo XVI». *Llerena, Extremadura y América*. Actas del Congreso Internacional. Llerena: Junta de Extremadura, 1992.

— *Llerena en el siglo XVI. La emigración a Indias*. Madrid: Ediciones Tuero, 1991.

Gerbi, Antonello. *La naturaleza de las Indias Nuevas*. México D.F.: FCE, 1978.

González, Laura y Alicia Alonso. Prólogo. *El mundo de los incas*. Polo de Ondegardo. Madrid: Historia 16, 1990.

González Echevarría, Roberto. *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative*. Cambridge: Cambridge UP, 1990.

Greenblatt, Stephen. *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*. Chicago: U. of Chicago, 1992.

Grafton, Anthony. *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*. Cambridge: Belknap Harvard, 1992.

Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. 1615. Eds. John Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. Madrid: Historia 16, 1987.

Guevara, Antonio de. *Relox de príncipes*. 1529. *Obras Completas*. Vol. II. Ed. Emilio Blanco. Madrid: Turner, 1994. 2 vols.

Gutiérrez, Gustavo. *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Lima: IBC-CEP, 1992.

Hampe Martínez, Teodoro. *Don Pedro de la Gasca (1493-1567). Su obra política en España y América*. Lima: PUCP, 1989.

— «Fray Domingo de Santo Tomás y la encomienda de indios en el Perú (1540-1570)». *Ibero-Americana Pragensia* XXIV (1990): 75-96.

Hanke, Lewis. «Viceroy Francisco de Toledo and the Just Titles of Spain to the Inca Empire». *The Americas* 3. 1 (1946): 3-19.

Hernández Sánchez-Barba, Mario. *Historia y Literatura en Hispano-América (1492-1820)*. Madrid: Fund. March-Castalia, 1978.

Hodgen, Margaret T. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: U. of Pennsylvania, 1971.

Huddleston, Lee Eldridge. *Origins of The American Indians. European Concepts, 1492-1729*. Austin: U. of Texas, 1967.

Jijón y Caamaño, Jacinto. *Sebastián de Benalcázar*. Quito: Anuario Histórico Jurídico Ecuatoriano, 1983.

Jurt, Joseph. «Le chef-d'œvre de la litterature ethnographique, *Le voyage faict en la Terre du Brésil...*». *Dispositio* XVII 42-43 (1994): 53-70.

Kagan, Richard L. «Clio and the crown: writing history in Habsburg Spain». *Spain, Europe and the Atlantic world. Essays in honour of John Elliott*. Eds. R. Kagan y G. Parker. Cambrigde: Cambridge UP, 1995.

Kristal, Efraín. «Fábulas clásicas y neoplatónicas en los *Co-*

mentarios reales de los Incas». *Homenaje a José Durand*. Ed. Luis Cortest. Madrid: Verbum, 1993.

Kristeller, Paul Oskar. Renaissance Thought. New York: Harper and Row, 1961.

La Gasca, Pedro de. *Descripción del Perú*. 1533. Ed. Josep M. Barnadas. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1976.

Levillier, Roberto. *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles*. Tomo VII. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo, 1924.

— *Don Francisco de Toledo: supremo organizador del Perú*. Vols. 1 y 2. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso Argentino, 1935. 3 vols.

Lienhard, Martin. *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*. Lima: Horizonte, 1992.

Lockhart, James. *Spanish Peru. 1532-1560. A Social History*. 2da. edición. Madison: U. of Wisconsin, 1994.

Lohmann Villena, Guillermo. Consideraciones preliminares. *Relación del Descubrimiento y Conquista del Perú*. Pedro Pizarro. Lima: PUCP, 1978.

— «Exponentes del movimiento criticista en el Perú en la época de la conquista». *Revista Española de Antropología Americana* XIII (1983): 143-153.

— «Aspectos de la cultura del Perú del siglo XVI». *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* 23 (1989-1991): 151-171.

López-Ocón Cabrera, Leoncio. «Las fuentes peruanas de la Apologética Historia». *Fray Bartolomé de Las Casas: Obras Completas*. Vol. 6. Ed. Vidal Abril et al. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

López Piñero, José María. *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Labor Universitaria, 1980.

Lozano, Jorge. *El discurso histórico*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

Lynch, John. *Spain 1516-1598: From Nation State to World Empire.* Cambridge: Blackwell Publishers, 1994.

MacCormack, Sabine. *Children of the Sun and Reason of State: Myths, Ceremonies and Conflicts in Inca Peru.* Working Papers No. 6. College Park: Dept. of Spanish and Portuguese, University of Maryland at College Park, 1990.

— *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru.* New Jersey: Princeton UP, 1991.

— «Demons, Imagination and the Incas». *New World Encounters.* Ed. Stephen Greenblatt. Berkeley: U. of California, 1993.

— «Limits of Understanding. Perceptions of Greco-Roman and Ameridian Paganism in Early Modern Europe» *America in European Consciousness 1493-1750.* Ed. Karen Ordahl Kupperman. Chapel Hill: U. of North Carolina, 1994.

Maravall, José Antonio. «El descubrimiento de América en la historia del pensamiento político». *Revista de Estudios Políticos* XLIII (1952): 229-248.

Mason, Peter. «Classical Ethnography and Its Influence on the European Perception of the Peoples of the New World». En: *The Classical Tradition and the Americas.* Vol. I. Eds. W. Haase y M. Reinhold. Berlin/New York, 1994. 2 vols.

Mena, Cristóbal. «La conquista del Perú». Ed. Alexander Pogo. *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 64 (1930): 177-286.

McAlister, Lyle N. *Spain and Portugal in the New World: 1492-1700.* Minneapolis: U. of Minnesota, 1984.

Méndez, Cecilia. «Incas Sí, Indios No: Notes on Peruvian Creole nationalism and its Contemporary Crisis». *Journal of Latin American Studies* 28 (1996): 197-225.

Mignolo, Walter D. «El metatexto historiográfico y la historiografía Indiana». *Modern Languages Notes* 94 (1981): 358-402.

— «La colonización del lenguaje y de la memoria: complicidades de la letra, el libro y la historia». *Discursos sobre la 'In-*

vención' de América. Ed. Iris M. Zavala. Amsterdam: Rodopi, 1992.

— «When Speaking Was Not Good Enough: Illiterates, Barbarians, Savages, and Cannibals». *Amerindian Images and the Legacy of Columbus*. Eds. René Jara y Nicholas Spadaccini. Minneapolis: U of Minnesota, 1992b.

Mó Romero, Esperanza. «Juan de Matienzo: Política y Gobierno en el Perú del siglo XVI». Tesis Doctoral. Universidad Autónoma de Madrid (Departamento de Historia Moderna), 1995.

Moffit, John F. y Santiago Sebastián. *O Brave New People. The European Invention of the American Indian*. Albuquerque: U. of New Mexico P, 1996.

Murra, John V. «Le debat sur l'avenir des Andes en 1562». En: *Andes et Meso-Amerique. Cultures et Sociétés (Mélanges en hommage à Pierre Duviols)*. Vol. II Aix en Provence: Publication de l'Université de Provence, 1991a. 2 vols.

— «Nos Hazen Mucha Ventaja': The early European Perception of Andean Achievement». En: *Transatlantic Encounters: Eurpeans and Andeans in the Sixteenth Century*. Eds. Kenneth J. Adrien y Rolena Adorno. Los Angeles: U. of California P, 1991b.

O'Gorman, Edmundo. *The Invention of America*. Bloomington: Indiana UP, 1961.

— Estudio Preliminar. *Apologética Historia Sumaria*. Bartolomé de Las Casas. México: UNAM, 1967.

Ots y Capdequi, José Maria. *Historia del Derecho Español en América y del Derecho Indiano*. Madrid: Aguilar, 1969.

Otte, Enrique. *Cartas privadas de emigrantes a Indias 1540 - 1616*. México D. F.: FCE, 1988.

Pagden, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Nueva York: Cambridge UP, 1992.

— *European Encounters with the New World*. New Haven: Yale UP, 1994.

— «The search for order: the 'School of Salamanca' and the *ius naturae*». *The Uncertainties of Empire. Essays in Iberian and Ibero-American Intellectual History.* Hampshire: Variorum, 1994b.
— «The humanism of Vasco de Quiroga's *Información en derecho*». En: *The Uncertainties of Empire. Essays in Iberian and Ibero-American Intellectual History.* Hampshire: Variorum, 1994c.
— *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500-c.1800.* New Haven: Yale UP, 1995.
Pease G. Y. Franklin. *Las Crónicas y los Andes.* Lima: PUCP-FCE, 1995.
Pérez Cantó, María Pilar. *El Buen Gobierno de don Felipe Guamán Poma de Ayala.* Madrid: Ediciones Abya-yala, 1996.
Pérez de Tudela Bueso, Juan. Prólogo. *Crónicas del Perú.* Tomo I. Madrid: BAE, 1963.
Pérez Fernández, O.P. Isacio. *Bartolomé de Las Casas en el Perú: el espíritu lascasiano en la primera evangelización del imperio incaico (1531-1573).* Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1988.
Pike, Ruth. *Aristocrats and Traders. Sevillian Society in the Sixteenth Century.* Ithaca: Cornell UP, 1972
Pino, Fermín del. «Las fuentes españolas sobre América prehispánica como precursoras de la etnología europea: problemas historiográficos y científicos». *Revista de Indias* Anexo 1 (1984): 107-123.
Polo de Ondegardo. *El mundo de los Incas.* 1571. *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros.* Eds. Laura González y Alicia Alonso. Madrid: Historia 16, 1990.
Porras Barrenechea, Raúl. Estudio Preliminar. *Paisajes peruanos.* José de la Riva-Agüero. Lima: Imprenta Santa María, 1955.
Posse, Abel. *El largo atardecer del caminante.* Buenos Aires: Emecé, 1996.

Pratt, Mary Louise *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation.* Nueva York: Routledge, 1992.

Quijada, Mónica. «De la Colonia a la República: inclusión, exclusión y memoria histórica en el Perú». *Histórica* XVIII 2 (1994): 365-382.

— «Las Raíces indoeuropeas de los Incas, o los usos de la historia en el siglo XIX». *Homenaje a Lorenzo Mario Luna.* Coor. Enrique González. México: UNAM, 1996.

Rama, Ángel. *La ciudad letrada.* Hanover: Ediciones del Norte, 1984.

Rico Verdú, José. *La retórica española de los siglos XVI y XVII.* Madrid: CSIC, 1973.

Robledo, Emilio. *Vida del Mariscal Jorge Robledo.* Biblioteca de Historia Nacional, Volumen LXXIII. Bogotá: Editorial ABC, 1945.

Rostworowski de Deiz Canseco, María. *Historia del Tahuantinsuyu.* Lima: IEP, 1992.

Rowe, John Howland. «Ethnography and Ethnology in the sixteenth-century.» *Kroeber Anthropological Society Papers* 30 (1964): 1-19.

Ruano, Eloy Benito. «La historiografía en la alta Edad Media española». *Cuadernos de Historia de España* XVII (1952): 50-104.

Rubiés, Jean-Pau. «New Worlds and Renaissance Ethnology». *History and Anthropology* 6. 2-3 (1993): 157-197.

Ryan, Michael T. «Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries». *Comparative Studies in Society and History* 23. 4 (1981): 519-538.

Said, Edward W. *Orientalism.* Nueva York: Vintage Books, 1979.

Saignes, Thierry. «Indios de las cordilleras, indios de los piedemontes según tres cronistas políticos: Cieza, Polo, Acosta». *Historia Boliviana* VII 1-2 (1987): 27-42.

Salinas, Miguel de. *Retórica en Lengua Castellana.* 1541. En: *La Retórica en España.* Ed. Elena Casas. Madrid: Editora Nacional, 1980.

Sarmiento de Gamboa, Pedro. *Historia de los Incas*. 1572. Segunda Parte de la Historia General Llamada Indica. Madrid: Miraguano-Polifemo, 1988.

Sempat Assadourian, Carlos. «Las rentas reales, el buen gobierno y la hacienda de Dios: El parecer de 1568 de Fray Francisco de Morales sobre la reformación de las Indias temporal y espiritual». *Histórica* (Lima) IX 1 (1985): 75-130.

— «Los señores étnicos y los corregidores de indios en la conformación del estado colonial». *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla) XLIV (1987): 325-426.

— «La renta de la encomienda en la década de 1550: Piedad cristiana y desconstrucción». *Revista de Indias* XLVIII 182-183 (1988): 109-146.

— «Acerca del cambio en la naturaleza del dominio sobre las Indias: La mita minera del virrey Toledo, documentos de 1568-1571». *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla) XLVI (1989): 3-70.

Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratados Políticos*. Ed. Ángel Lozada. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1963.

Silverblatt, Irene. «Imperial Dilemmas, the Politics of Kinship, and Inca Reconstructions of History». *Comparatives Studies in Society and History* 30. 1 (1988): 83-102.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. 1. Nueva York: Cambridge UP, 1978.

Someda, Hidefuji. *El imperio de los incas. Imagen del Tahuantinsuyu creada por los cronistas*. Lima: PUCP, 1999.

Tate, Robert B. *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*. Trad. Jesús Díaz. Madrid: Gredos, 1970.

Valcárcel Martínez, Simón. *Las Crónicas de Indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista*. Granada: Diputación Provincial de Granada, 1997.

Valdés, Alfonso de. *Diálogo de Mercurio y Catón*. En: *Obra Completa*. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 1996.

Vargas Llosa, Mario. «El nacimiento del Perú». *La Edad de Oro*. Ed. José Miguel Oviedo. Barcelona: Tusquets/Círculo, 1986.

— «Questions of Conquest. What Columbus wrought, and what he did not». *Harper's Magazine* December (1990): 45-53.

Vargas Ugarte, Rubén. *Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1568)*. Tomo I. Lima: Imprenta Santa María, 1953.

Varón Gabai, Rafael. *La ilusión del poder. Apogeo y decadencia de los Pizarro en la conquista del Perú*. Lima: IEP-IFEA, 1996.

Vickers, Brian. *In Defense of Rhetoric*. Oxford: Claredon, 1989.

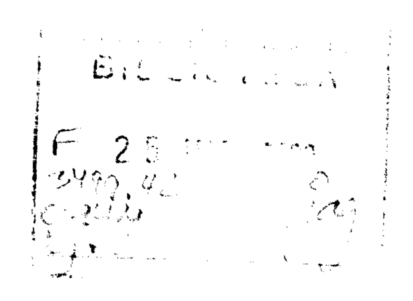
Villarías Robles, Juan J. R. «El fetichismo de la fuente etnohistórica fiable: teorías y textos del debate sobre el estado incaico y la comunidad andina» (Primera Parte). *Revista de Indias* LV 203 (1995): 175-202.

— «El fetichismo de la fuente etnohistórica fiable: teorías y textos del debate sobre el estado incaico y la comunidad andina» (Segunda Parte). *Revista de Indias* LV 204 (1995): 301-331.

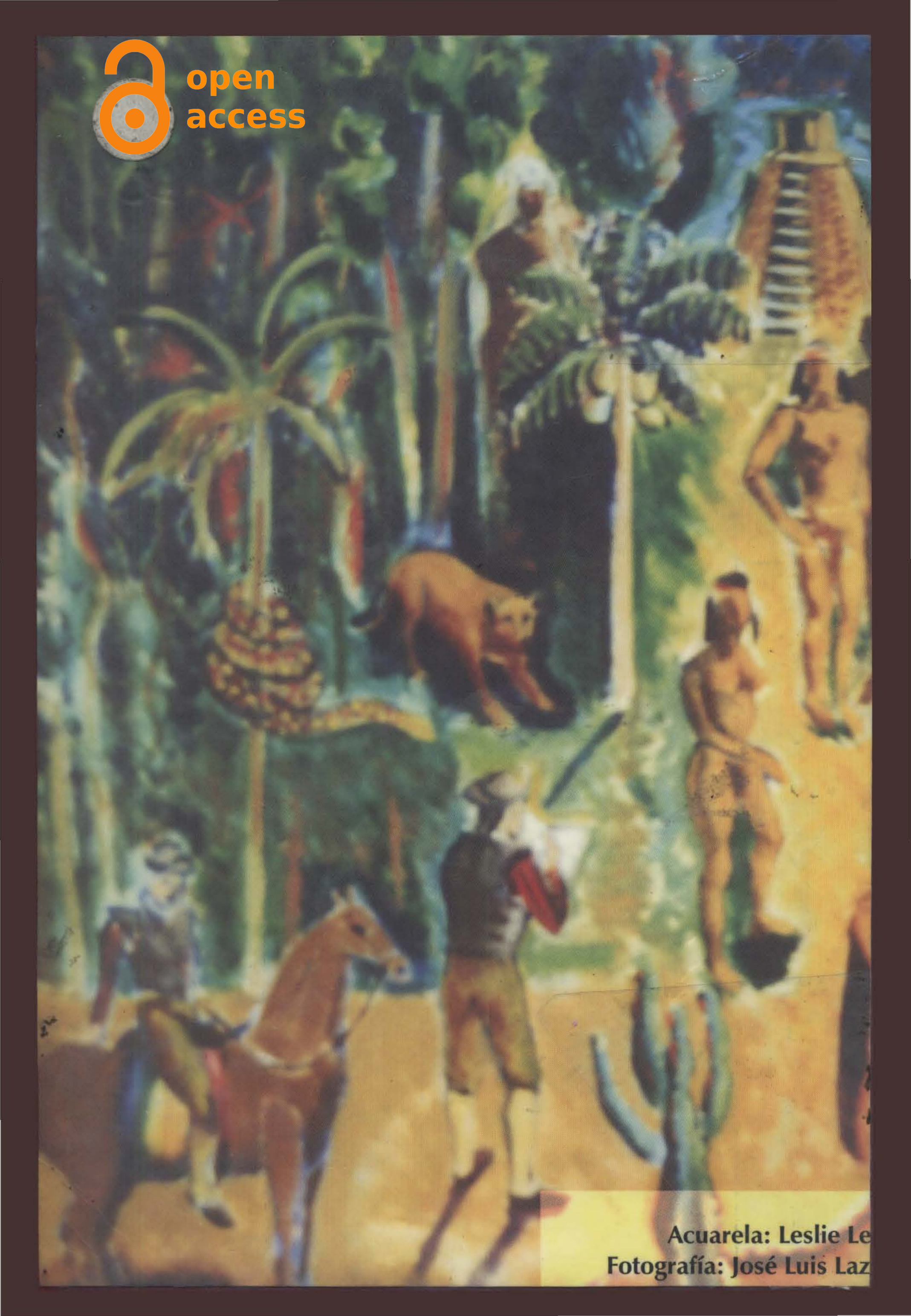
Vitoria, Francisco de. *Relectio de Indis*. 1539. Madrid: CSIC, 1989.

Vives, Juan Luis. *Arte de hablar (De rationi dicendi)*. 1532. En: *Obras Completas*. Tomo II. Trad. Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 1948. 2 vols.

Williams Jr., Robert A. *The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*. Nueva York: Oxford UP, 1990.



Pedro de Cieza de León y su crónica de Indias,
se terminó de imprimir en el mes de julio de 2001
en los talleres gráficos de Editorial e Imprenta
DESA S.A. (Reg. Ind. 16521)
General Varela 1577, Lima 5, Perú.


open
access
Acuarela: Leslie Le
Fotografía: José Luis Laz